Teologi Feminisme Islam

Syarif Hidayatullah, M.Ag., M.A.

Teologi Feminisme Islam

Syarif Hidayatullah, M.Ag., M.A.

Teologi Feminisme Islam

PUSTAKA PELAJAR

TEOLOGI FEMINISME ISLAM

Penulis : Syarif Hidayatullah, M.Ag., M.A.
Desain Cover : Joko S.
Penata Aksara : Jendro Yuniarto

Cetakan I, September 2010

Penerbit:
PUSTAKA PELAJAR
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Fax. (0274) 383083
E-mail: pustakapelajar@telkom.net
pustakapelajar@yahoo.com

ISBN 978-602-8764-71-1

KATA PENGANTAR

Islam, secara normatif, sesungguhnya adalah agama yang sangat menyokong kesetaraan gender, antara perempuan dan laki-laki. Namun, secara realitas, masih banyak problem bias gender yang memenjarakan peran kaum perempuannya. Sayangnya, penyebab utama dari realitas ini justru akibat pemahaman teologis yang bias gender dalam memahami doktrin dan ajaran Islam yang terkait kedudukan dan peran perempuan, baik di wilayah publik maupun domestik.

Dengan konteks seperti di atas maka tulisan ini berusaha untuk mengidentifikasi persoalan-persoalan teologis yang banyak disoroti dalam isu feminisme Islam. Bagaimana konsepsi teologis umat Islam dalam merumuskan isu feminisme juga merupakan yang menjadi perhatian kajian ini. Selain itu, penulis pada akhirnya mencoba merekonstruksi secara teologis tentang isu feminisme Islam tersebut.

Dengan pendekatan filosofis kajian ini berhasil mengungkapkan bahwa ada sejumlah persoalan teologis yang terkait dengan isu feminisme ini, yakni, konsep penciptaan manusia dalam al-Qur'an, *hijab*-isasi atau pembatasan

perempuan dalam ruang publik dan domestik, dan soal metodologi penafsiran yang melahirkan diskriminasi terhadap kaum perempuan. Persoalan teologis tersebut muncul diakibatkan konsepsi teologis umat Islam yang masih hanya bicara tentang konsep Tuhan dan mengabaikan masalah sosial yang ada di hadapannya. Selain itu, ada anggapan bahwa teologi Islam adalah sudah final dan tidak boleh diperbarui. Padahal ada salah satu realitas sosial yang perlu disikapi, yakni diskriminasi gender.

Dengan demikian, maka teologi feminisme Islam harus diorientasikan sebagai suatu pandangan agama dalam perspektif Islam tentang penghapusan diskriminasi gender, terutama yang disebabkan oleh pemahaman keagamaan yang bias gender. Karenanya, mendesak untuk mengkonstruksi ulang teologi Islam yang terkait dengan persoalan feminisme ini. Rekonstruksi teologi feminisme Islam ini harus menyentuh juga wilayah penafsiran sumber-sumber teks-wahyu keagamaan yang selama ini melahirkan masalah diskriminasi gender bagi kaum perempuan, termasuk di Indonesia.

Yogyakarta, Maret 2010

Penulis,

Syarif Hidayatullah, M.Ag., MA

DAFTAR ISI

BAB

1

MENGGUGAT BIAS GENDER

Kajian ini dilatarbelakangi oleh adanya kecenderungan masih menguat dan mengakarnya fenomena ketimpangan gender dalam masyarakat Muslim, baik secara nasional maupun internasional. Ketimpangan gender ini terjadi baik dari aspek pemikiran dan pemahaman maupun aspek perilaku sosial keagamaannya. Banyak faktor yang menyebabkan terjadinya fenomena seperti itu yang dapat dianalisis oleh para pakar maupun aktivis gerakan feminisme Islam di Indonesia, yang secara sederhana dapat dibedakan menjadi faktor eksternal dan faktor internal.

Secara eksternal, di antara penyebabnya adalah realitas sosial politik maupun ekonomi global yang masih berpihak pada pelestarian budaya patriarki. Sementara secara internal, umat Islam itu sendiri masih belum terlepas dari pemahaman yang bias gender dalam memahami doktrin dan ajaran Islam yang terkait dengan isu-isu feminisme. Padahal dalam acuan normatif Islam, di samping ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits "misogynis" yang memang sangat potensial menjadi penyebab berkembangnya penafsiran yang

patriarkhal, banyak *nash-nash* keagamaan yang memiliki spirit yang menyokong kesetaraan gender.

Dari latar pemikiran di atas maka ada sejumlah pertanyaan yang patut dikedepankan, yaitu persoalan-persoalan teologis seperti apa yang *urgent* dalam wacana feminisme Islam? Bagaimanakah konsepsi teologis yang berkembang dalam feminisme Islam ini?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, Penulis akan membatasi objek kajian pada konsepsi teologis dari isu feminisme dalam Islam namun dikaji berdasarkan tinjauan filsafati. Tinjauan seperti ini sangat jarang, untuk tidak mengatakan tidak pernah, dilakukan para peneliti dan peminat kajian isu feminisme dalam Islam, apalagi dalam membahas persoalan-persoalan teologisnya. Sebagai misal, penelitian yang dilakukan oleh Leila Ahmed (1992: 1-292), peneliti pada *Women's Studies and Near Eastern Studies, University of Massachusetts*, yang bertajuk "Women and Gender in Islam" dilakukan secara multitahun.

Pada penelitian ini, Ahmed menggunakan metode historiologi untuk mengkaji isu feminisme sejak masa pra Islam awal hingga kemungkinan-kemungkinannya di masa depan. Ahmed, dalam penelitian ini, belum menyentuh secara mendalam dan khusus persoalan teologi feminisme yang berkembang di tengah umat Islam, kecuali hanya pada bab ke-10 yang bersub judul "Divergent Voice". Jadi, baik dari sisi metodologi maupun substansi, penelitian Ahmed ini sangat berbeda dengan apa yang akan dilakukan Penulis pada kajian ini.

Namun demikian ada sebuah penelitian yang menjadikan teologi feminisme dalam konteks Islam ini sebagai

fokus kajiannya. Penelitian yang dilakukan oleh M. Mukhtasar dan Arqom Kuswanjono pada 1999 ini bertajuk *Teologi Feminisme Riffat Hassan dan Rekonstruksi Pemahaman atas Kedudukan dan Peran Wanita*. Sesuai judulnya, maka penelitian ini masih membatasi diri pada kajian teologi feminisme Islam, namun hanya dalam perspektif Riffat Hassan, salah satu dari sekian tokoh dan praktisi feminisme Muslim dan, tentu saja, tidak memposisikan diri untuk meneliti lebih komprehensif wacana teologi feminisme dalam Islam. Sebab itu, kajian Penulis ini diharapkan dapat melanjutkan dan melengkapi, berbagai studi tentang feminisme Islam selama ini.

Secara kepustakaan, memang telah hadir di tengah kita sejumlah karya tulis yang membincangkan persoalan bias gender ini, Seperti Husein Muhammad, dalam bukunya *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (2002: 3), yang menilai bahwa dalam budaya patriarki peran laki-laki telah mendapatkan pembenaran untuk melakukan apa saja dan menentukan apa saja. Sementara di pihak lain, kaum perempuan juga mendapatkan pembenaran untuk tetap berada dalam posisi subordinat. Akibatnya, laki-laki menjadi semakin mendominasi sementara otonomi perempuan semakin berkurang dan mengalami proses marginalisasi, eksploitasi, dan kekerasan, baik di ruang publik maupun ruang domestik.

Realitas ketimpangan gender ini menimbulkan keprihatinan kalangan aktivis maupun pendukung gerakan feminisme, termasuk para feminis Muslim, yang memandang bahwa realitas tersebut bukanlah spirit dan harapan yang dicanangkan dalam ajaran-ajaran agama, seperti yang terdapat dalam

al-Qur'an bagi umat Islam. Dzuhayatin (2002: 154), misalnya, membaca adanya harapan dan aspirasi yang diinginkan oleh kaum perempuan Indonesia, baik secara konteks keagamaan maupun sosio-politik, untuk mendapatkan peran dan posisi yang setara dengan kaum laki-lakinya.

Menurutnya, peran yang dimainkan perempuan Indonesia melalui konstruksi budaya, politik, ekonomi, dan agama dapat dilihat berdasarkan kondisi pembagian kerja dalam masyarakat Indonesia. Kendati dalam beberapa kasus mereka telah mendapatkan kesetaraan, bahkan berperan lebih penting, namun secara umum masih tetap mengikuti aturan-aturan yang dipahami secara umum untuk menempatkan perempuan di bawah laki-laki.

Padahal, menurut hasil penelitian disertasi Nasaruddin Umar (1999:247-263), Islam secara normatif memiliki banyak prinsip kesetaran gender, yaitu: (1) laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba; (2) laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai khalifah; (3) laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial yang sama; (4) Adam dan Hawa, sama-sama terlibat secara aktif dalam drama kosmis; dan (5) laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi.

Secara teoretis, feminisme adalah himpunan teori sosial, gerakan politik, dan falsafah moral yang sebagian besarnya didorong oleh atau berkenaan dengan pembebasan perempuan daripada pengetepian oleh kaum lelaki. Dalam istilah yang mudah, feminisme merupakan kepercayaan kepada kesamaan sosial, politik, dan ekonomi antara kedua-dua jantina (jantan-betina), serta kepada sebuah gerakan yang dikendalikan berdasarkan keyakinan

bahwa jantina harus tidak merupakan faktor penentu yang membentuk identitas sosial atau hak-hak sosio-politik dan ekonomi seseorang (*http://ms.wikipedia.org/wiki/Feminisme*).

Feminisme merupakan gerakan-gerakan intelektual yang muncul dan tumbuh secara akademis maupun sebagai bentuk upaya-upaya politik dan sosial perempuan untuk mengakhiri penindasan yang dialami. Menurut Rita Nakashima Brock (1996:117), teori-teori feminisme mem-persembahkan analisis kritis terhadap realitas tersubordi-nasinya kaum perempuan oleh laki-laki. Mereka sangat menghasilkan pengaruh yang sangat kuat dalam wilayah agama, baik yang secara langsung mempengaruhi pemikiran kelompok atau aktivis feminis dalam suatu agama maupun secara tidak langsung berupa pembentukan komunitas intelektual di mana para sarjana feminisme terlibat di dalamnya. Disebabkan oleh akar atau latar belakang baik dalam kerja sosial dan politiknya dalam menyuarakan emansipasi perempuan maupun dalam pengalaman penindasan yang dialami perempuan, maka teori-teori feminisme tersebut cenderung menjadi interdisipliner dan menerapkan metode yang bervariasi dalam meneliti dan menganalisis kompleksitasnya pengalaman kaum perempuan di seluruh dunia, dalam banyak lingkungan sosial.

Feminisme, menurut Maggie Humm (2002: 158), adalah ideologi pembebasan perempuan karena yang melekat dalam semua pendekatannya adalah keyakinan bahwa perempuan mengalami ketidakadilan disebabkan jenis kelamin yang dimilikinya. Feminisme juga dapat dimaknai sebagai himpunan teori sosial, gerakan politik, dan falsafah moral yang sebahagian besarnya didorong oleh atau ber-

kenaan dengan pembebasan perempuan daripada pengetepian oleh kaum lelaki.

Dengan kata lain, feminisme merupakan kepercayaan kepada kesamaan sosial, politik, dan ekonomi antara kedua jenis kelamin, pria dan wanita. Feminisme juga diarahkan kepada sebuah gerakan yang dikendalikan berdasarkan keyakinan bahwa kedua jenis kelamin tersebut harus tidak merupakan faktor penentu yang membentuk identitas sosial atau hak-hak sosio-politik dan ekonomi seseorang (*http://ms.wikipedia.org/wiki/Feminisme*).

Pemikiran feminis merupakan pemikiran yang genius dari abad ke-20, meskipun embrio pemikiran itu sudah berlangsung jauh sebelumnya. Sebab itu, adalah tidak penting lagi dari mana ia datang. Yang lebih penting adalah hikmah besar yang muncul dari gagasan ini. Istilah feminisme Islam digunakan dengan mengingat bahwa Islam di sini bukan merupakan ontologi, dalam arti tradisional, tak bisa berubah, perenial, dan ahistoris. Feminisme juga tidak muncul dari satu pemikiran teoretis dan gerakan yang tunggal, yang berlaku bagi semua perempuan pada semua masa (*all women at all times*).

Feminisme sebagai alat analisis maupun gerakan ini selalu bersifat historis dan kontekstual, artinya muncul sebagai jawaban atas masalah-masalah perempuan yang aktual dan kontekstual. Karena itu, "lokalitas" sangat menjadi pertimbangan sebab perempuan tidak bisa dilihat sebagai satu atau monolitik. Dalam perdebatan soal jilbab, misalnya, yang satu bisa menyatakan jilbab sebagai lambang subordinasi, namun yang lain mengatakannya sebagai bentuk perlawanan sosial dalam arti jilbab tak menghalangi sese-

orang kritis terhadap *status-quo.*

Dengan demikian, feminisme Islam adalah sesuatu multitafsir. Aliran baru akan mengkritik yang lain, namun ada pendekatan historis sehingga kita tahu bagaimana bisa sampai pada yang sekarang. Tetapi, landasan perjuangannya sama, yaitu memecahkan masalah ketidaksetaraan dan ketidakadilan dan sebagai sarana bagi proses penyadaran dan perubahan.

Dalam tradisi Islam, misalnya, kaum feminis Muslim dalam kehendak untuk meningkatkan status perempuan menggunakan cara pencarian pembenaran-pembenaran dalam Islam itu sendiri, baik dengan melakukan penafsiran ulang ayat-ayat al-Qur'an yang membicarakan soal hubungan laki-laki dan perempuan maupun dengan pencarian model-model yang ada dalam tradisi Islam awal. Vallerie J. Hoffman (1996:157) mencontohkan apa yang dilakukan oleh Riffat Hassan, feminis Muslim Pakistan, dan Amina Wadud-Muhsin, feminis Muslim Amerika Serikat, yang keduanya sama-sama menganalisis al-Qur'an dalam upaya menjawab penafsiran-penafsiran "Misogynis" abad pertengahan Islam.

Meskipun sama-sama menganalisis al-Qur'an namun keduanya berbeda dalam fokus kajiannya. Hassan di satu pihak lebih tertarik untuk memfokuskan diri pada masalah ketidaksepadanan antara mitos tradisional tentang Hawa dengan al-Qur'an. Sementara Wadud-Muhsin di pihak lain mengikuti hermeneutika Fazlur Rahman, intelektual Pakistan, di mana menyatakan bahwa hukum-hukum sosial dalam al-Qur'an perlu dilihat dalam konteks kepercayaan moral umum mereka dan keterbatasan-keterbatasan masyarakat Arab abad ke-7, agar dapat mengaplikasikan

moralitas al-Qur'an dalam cara-cara baru dan lebih apresiatif bagi masyarakat modern. Wadud-Muhsin juga menguji kata-kata kunci al-Qur'an yang selama ini digunakan untuk menjustifikasi subordinasi perempuan dan menunjukkan makna orisinal dan menentang penafsiran-penafsiran seperti itu.

Apa yang dilakukan Hassan dan Wadud-Muhsin, sebagaimana para feminis Muslim lainnya seperti Asghar Ali Engineer dan Farid Essack, merupakan kesadaran kritis untuk membangun konsep teologi Islam yang dapat membebaskan kaum perempuan dari keterkungkungan penjara budaya patriarki. Teologi feminisme Islam seperti ini sangat dibutuhkan untuk membebaskan kaum perempuan yang sudah berabad-abad telah mengalami penindasan dan diskriminasi gender. Sebab sejatinya teologi merupakan refleksi kritis agama terhadap permasalahan yang dihadapi masyarakat, maka perjuangan membangun keadilan dan kesetaraan gender, menurut M. Hilaly Basya, tidak bisa dilepaskan dari bangunan teologis (*http://www.duniaesai.com/gender/gender10*).

Menurut Basya, di tengah umat Islam masih kuat beredar pandangan yang memahami bahwa beban gender perempuan adalah "kodrat" dari Tuhan. Perempuan masih diposisikan sebagai kelompok lemah yang perlu diajari, dibimbing, dan "diamankan". Semua itu menjadi pembenaran bahwa perempuan tidak bisa berperan di ruang publik, diharuskan tinggal di rumah demi keamanannya, dan berkonsentrasi di wilayah domestik. Di sini peran teologi Islam diuji. Dewasa ini, teologi Islam berhenti berdialog dengan "realitas sosial". Umat Islam terjebak dengan pen-

dekatan hermeneutika teoretis, yakni memahami teologi untuk teologi itu sendiri. Jadi, tegasnya, dialog teologi dengan permasalahan-permasalahan perempuan adalah suatu keniscayaan. Hasil dialog semacam ini dapat ditemukan dalam teologi feminis. Di dalamnya, konsep ketuhanan yang metafisik diterjemahkan kepada persoalan pembebasan dan pemberdayaan perempuan. Lebih tepatnya, teologi feminis adalah teologi yang menggali aspek-aspek feminin Tuhan demi kesetaraan gender (*http://www.duniaesai.com/gender/gender10*).

Istilah "gender" sendiri, menurut Budi Munawwar Rahman sulit dicari padanannya. Apalagi, kata "gender" belum masuk dalam perbendaharaan Kamus Besar Bahasa Indonesia. Tetapi istilah tersebut sudah lazim digunakan, khususnya di Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita dengan istilah "gender". Gender diartikan sebagai "interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Gender biasanya dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan". Gender juga diartikan sebagai suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi pengaruh sosial budaya. Gender dalam arti ini adalah suatu bentuk rekayasa masyarakat (*social constructions*), bukannya sesuatu yang bersifat kodrati (*http://www.kompas.com/kompas-cetak/0303/03/swara/156947.htm*).

Jika gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya, maka seks secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari

segi anatomi biologi. Istilah seks (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti "jenis kelamin") lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sedangkan gender lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non-biologis lainnya.

Studi gender lebih menekankan pada aspek maskulinitas (*masculinity*) atau feminitas (*femininity*) seseorang. Berbeda dengan studi seks yang lebih menekankan kepada aspek anatomi biologi dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness*) dan perempuan (*femaleness*). Proses pertumbuhan anak (*child*) menjadi seorang laki-laki (*being a man*) atau menjadi seorang perempuan (*being a woman*), lebih banyak digunakan istilah gender dari pada istilah seks. Istilah seks umumnya digunakan untuk merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual (*love-making activities*), selebihnya digunakan istilah gender.

BAB

2

PERSOALAN-PERSOALAN TEOLOGIS DALAM FEMINISME ISLAM

Sejarah awal Islam telah memaparkan kenyataan bahwa Islam justru mendorong dan mengangkat kemuliaan perempuan yang belum pernah diberikan sebelumnya oleh suku bangsa mana pun dan peradaban tua sebelum Islam. Namun sayangnya, kemudian Islam menjadi salah satu agama yang paling mendapat banyak sorotan dalam kaitannya terhadap status dan aturan yang diberikan agama ini terhadap kaum perempuan. Hegemoni Islam terhadap perempuan Muslim di negara-negara Islam terlihat jelas dalam praktik keseharian di panggung kehidupan, di mana kaum perempuan mendapat kesulitan dalam bergaul, mengekpresikan kebebasan individunya, terkungkung oleh aturan yang sangat membatasi ruang kerja dan gerak dinamisnya, bahkan suaranya pun tidak berarti layaknya seorang warga negara atau anggota masyarakat atau hak seorang individu.

Padahal, al-Qur'an sebagai buku petunjuk *samawi* sendiri secara komprehensif dan lugas memaparkan hak

asasi perempuan dan laki-laki yang sama, hak itu meliputi hak dalam beribadah, keyakinan, pendidikan, potensi spiritual, hak sebagai manusia, dan eksistensi menyeluruh pada hampir semua sektor kehidupan. Sebagai misal, di antara 114 surat yang terkandung di dalamnya terdapat satu surat yang didedikasikan untuk perempuan secara khusus memuat dengan lengkap hak asasi perempuan dan aturan-aturan yang mengatur bagaimana seharusnya perempuan berlaku di dalam lembaga pernikahan, keluarga dan sektor kehidupan. Surat ini dikenal dengan Surat an-Nisa'. Sebaliknya, tidak satupun surat secara khusus ditujukan kepada kaum laki-laki. Lebih jauh lagi, Islam datang sebagai revolusi yang mengeliminasi diskriminasi kaum Jahiliyah atas perempuan dengan pemberian hak warisan, menegaskan persamaan status dan hak dengan laki-laki, pelarangan nikah tanpa jaminan hukum bagi perempuan dan mengeluarkan aturan pernikahan yang mengangkat derajat perempuan masa itu dan perceraian yang manusiawi.

Di era kini, para aktivis feminisme modern biasanya berkepentingan untuk memperjuangkan hak asasi manusia untuk kaum wanita yang merangkumi keutuhan badan serta kebebasan hak reproduksi, termasuk hak pengguguran yang sah di sisi undang-undang, pencegahan hamil, perlindungan pranatal, perlindungan dari Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT), kekerasan seksual, pencabulan di jalan raya, diskriminasi, serta juga hak tempat kerja untuk cuti bersalin dan gaji yang sama. Banyak ahli gerakan feminisme pada hari ini menganggap feminisme sebagai suatu gerakan akar umbi yang bertujuan untuk mensirnakan ketidaksetaraan yang berasaskan kelas sosial, bangsa, kebu-

dayaan, dan agama (*http://ms.wikipedia.org/wiki/Feminisme*).

Menurut Nasaruddin Umar (1999: 64-68), dalam memperjuangkan kesetaraan gender ini kaum feminis terpolarisasikan ke dalam tiga kelompok aliran: feminisme liberal, feminis Marxis-Sosialis, dan feminisme radikal. Feminisme liberal mendasarkan diri pada pemikiran bahwa semua manusia, laki-laki dan perempuan itu diciptakan seimbang dan serasi sehingga semestinya tidak terjadi lagi penindasan antara satu dengan yang lain.

Kendati demikian, kelompok tetap menolak persamaan secara keseluruhan antara laki-laki dan perempuan tersebut. Dalam beberapa hal, aliran ini masih tetap memandang perlu adanya pembedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan, seperti yang berhubungan dengan fungsi reproduksi. Karena, bagaimanapun, aliran ini mempercayai bahwa fungsi organ reproduksi bagi perempuan akan membawa konsekuensi logis di dalam kehidupan bermasyarakat.

Dengan pandangan seperti ini maka aliran feminisme yang di antara tokoh-tokohnya adalah Margaret Fuller (1810-1850), Harriet Martineau (1802-1870), Anglina Grimke (1792-1870), dan Susan Anthony (1820-190) ini dianggap sebagai aliran yang paling moderat di antara kelompok aliran feminisme. Kelompok liberal ini membenarkan perempuan bekerja bersama laki-laki dan menghendaki agar perempuan diintegrasikan secara total di dalam peran sosial dan peran domestik. Dengan demikian tidak ada lagi suatu kelompok yang lebih dominan.

Kelompok ini beranggapan bahwa tidak mesti dilakukan perubahan struktural secara menyeluruh namun cukup melibatkan perempuan di dalam berbagai peran, seperti

peran sosial, ekonomi, dan politik. Organ repro-duksi tidak dipandang sebagai penghalang terhadap peran-peran tersebut, meski perlu ada penyesuaian di sana-sini sebagai konsekuensi dari struktur reproduksionalnya tersebut. Tampaknya, aliran liberal ini banyak dianut oleh kalangan feminisme di Indonesia, baik yang dari tradisi Islam dan tradisi Kristen ataupun tradisi lainnya.

Sementara aliran feminisme Marxis-Sosialis lebih berkonsentrasi bagaimana menghilangkan struktur kelas dalam masyarakat yang didasarkan pada jenis kelamin, laki-laki dan perempuan. Kelompok yang banyak berkembang di Jerman dan di Rusia ini melontarkan isu bahwa ketimpangan peran antara kedua jenis kelamin itu sesungguhnya lebih disebabkan oleh faktor budaya. Tokoh-tokoh aliran ini, seperti Clara Zetkin (1857-1933) dan Rosa Luxemburg (1871-1919), menolak anggapan tradisional dan para teolog bahwa status perempuan lebih rendah daripada laki-laki disebabkan faktor biologis dan latar belakang sejarah. Kelompok ini menganggap posisi inferior perempuan disebabkan oleh struktur sosial dan keluarga dalam masyarakat kapitalis.

Ketimpangan gender yang terjadi di dalam masyarakat dipandang sebagai akibat penerapan sistem kapitalis yang menciptakan tenaga kerja tanpa upah bagi perempuan di dalam lingkungan rumah tangga. Istri, dalam struktur ini, mempunyai ketergantungan lebih tinggi pada suami daripada sebaliknya. Perempuan menjadi sangat mencemaskan keamanan ekonomi, sehingga menjadikan mereka memberikan dukungan kekuasaan pada suaminya. Struktur ekonomi atau kelas di dalam masyarakat memberikan pengaruh efektif terhadap status perempuan. Karenanya,

untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan supaya seimbang dengan laki-laki maka diperlukan peninjauan kembali struktural secara mendasar terutama dengan menghapuskan dikotomi pekerjaan sektor domestik dan sektor publik.

Sedangkan aliran feminisme Radikal muncul di awal abad ke-19 dengan mengangkat isu besar, menggugat semua lembaga yang dianggap merugikan seperti lembaga patriarki yang dinilai merugikan perempuan karena dianggap telah jelas-jelas menguntungkan laki-laki. Kalangan yang lebih ekstrem dari aliran ini bahkan tidak hanya menuntut persamaan hak dengan laki-laki namun juga persamaan "orientasi seks", yakni, bahwa dalam mencapai kepuasan seksual juga bisa diperoleh dari sesama perempuan (lesbian), sehingga dapat mengurangi ketergantungan kepada laki-laki. Aliran ini memang akhirnya sangat mendapatkan reaksi keras, bahkan dari kalangan feminis sendiri, terutama para tokoh feminis yang lebih berpikir lebih realistis bahwa tuntutan persamaan secara total pada akhirnya akan merepotkan dan merugikan kaum perempuan sendiri.

Dalam perjuangannya kaum feminis tak terhindarkan untuk menyentuh persoalan-persoalan teologis yang terkait dengan isu feminisme ini. Di antaranya adalah konsep penciptaan manusia dalam al-Qur'an. Menurut Riffat Hassan, dalam ayat-ayat yang menerangkan asal mula kejadian manusia, al-Qur'an menggunakan istilah *bashar, al-insan,* dan *an-nas* dalam menggambarkan penciptaan fisik manusia. Al-Qur'an menggunakan kata Adam secara lebih selektif dalam mengacu kepada umat manusia hanya ketika mereka menjadi wakil dari manusia yang sadar diri, berilmu dan secara

moral bertanggung jawab. Alih-alih menyebutkan "Adam dan Hawwa," al-Qur'an berbicara tentang "Adam dan *Zauj*." Orang-orang Islam, hampir tanpa kecuali, mengasumsikan bahwa "Adam" adalah manusia pertama yang diciptakan Allah dan bahwa dia adalah laki-laki.

Jika Adam adalah seorang laki-laki, maka *zauj*-nya, atau pasangannya pastilah perempuan. Karena *zauj* yang disebut dalam al-Qur'an disamakan dengan Hawwa (*Eve*). Padahal, tidak ada ayat-ayat dalam al-Qur'an yang secara jelas atau meyakinkan mendukung asumsi di atas maupun penafsiran yang disimpulkan darinya. Al-Qur'an juga tidak menyatakan bahwa "Adam" adalah manusia pertama atau bahwa "Adam" adalah laki-laki. Kata Adam adalah kata benda maskulin, tetapi gender dalam linguistik tidak berarti jenis kelamin. Jika "Adam" tidak harus berarti laki-laki, maka *zauj* Adam pun belum tentu berarti perempuan.

Pada kenyataannya, kata *zauj* juga satu kata benda maskulin dan, berbeda dengan kata "Adam", dia mempunyai bentuk feminin, *zaujatun*. Yang perlu diperhatikan di sini, demikian Hassan, bahwa kata yang paling tepat untuk *zauj* bukanlah "istri" atau "suami" tetapi "pasangan." Al-Qur'an menggunakan istilah *zauj* tidak hanya untuk manusia tetapi untuk segala macam makhluk termasuk binatang, tumbuhan dan buah-buahan. Jadi kenapa al-Qur'an menggunakan kata *zauj* dan bukan *zaujatun*, jika yang dimaksudkannya perempuan?

Menurut Hassan, al-Qur'an memang membiarkan istilah "Adam" dan *Zauj* tidak jelas, tidak saja dalam kaitannya dengan jenis kelamin tetapi juga dalam hal jumlah, karena tujuannya memang bukan untuk menceritakan kejadian-

kejadian tertentu dalam kehidupan seorang laki-laki dan seorang perempuan (dalam hal ini, Adam dan Hawwa menurut imajinasi umum). Tetapi, untuk mengacu kepada sejumlah pengalaman hidup seluruh umat manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Al-Qur'an menguraikan penciptaan manusia dalam kurang lebih 30 bagian yang terdapat dalam berbagai bab. Secara umum, al-Qur'an menyatakan penciptaan umat manusia (dan alam semesta) dalam dua cara: *pertama,* sebagai satu proses evolusi di mana berbagai tahapan dan fase disebut kadang-kadang bersamaan dan kadang-kadang secara terpisah, dan, *kedua,* sebagai satu kenyataan yang sempurna dalam totalitasnya.

Dalam bagian-bagian yang menerangkan penciptaan manusia secara "konkret" atau "analitis" tidak terdapat keterangan yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan secara terpisah atau berbeda. Dalam bagian-bagian yang menerangkan tentang Allah yang menciptakan manusia dengan jenis kelamin yang berbeda, tidak ada prioritas yang diberikan baik kepada laki-laki maupun perempuan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an menggunakan istilah dan perumpamaan feminin dan maskulin tanpa ada pengistimewaan tertentu dalam menerangkan penciptaan manusia yang berasal dari satu sumber. Bahwa yang mula-mula diciptakan Allah adalah manusia, tanpa pembedaan dan tidak disebutkan secara jelas laki-laki atau perempuan, yang masing-masing kata digunakan secara bergantian (*http://www.mail-archive.com/keluarga-sejahtera@yahoogroups.com/msg00360.html*).

Persoalan feminisme ini yang sering mengemuka ada-

lah tentang *hijab*-isasi (baca: pembatasan) perempuan dalam ruang publik. Menurut Nong Darol Mahmada (*http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=106*), persoalan hijab ini perlu dilacak sejak masa sesudah wafatnya Nabi Muhammad saw, karena aktivitas perempuan berangsur-angsur surut. Ditambah dengan peristiwa keterlibatan Siti Aisyah (istri Nabi) dalam memimpin Perang Unta melawan Khalifah kalangan pemikir Islam klasik. Ada satu pendapat yang mengatakan, tindakan itu merupakan ijtihad Aisyah sehingga tidak berdampak politis apa-apa dan ia mendapatkan satu pahala. Ada juga sebagian kalangan yang mengatakan, peristiwa itu biang perpecahan umat Islam, sehingga menjadi legitimasi pelarangan terhadap kaum perempuan untuk tidak berkiprah di bidang politik.

Puncak pembatasan terjadi pada masa Kekhalifahan Daulah Islamiyah dan Abbasiyah. Pada dinasti Umayah masa Khalifah Al-Walid II (743-744 M), perempuan pertama kalinya ditempatkan di *harem-harem* dan tidak punya andil dalam keterlibatan publik. Gaung keterlibatan perempuan, pada masa ini, hampir tidak terdengar. Pada akhir kekhalifahan Abbasiyah yaitu pada pertengahan abad ke-13 M, sistem *harem* telah tegak kokoh. Pada periode inilah, lahirnya tafsir-tafsir Al-Qur'an klasik semisal Tafsir Ath-Thabari, Tafsir Ar-Razi, Tafsir Ibnu Katsir dan lainnya. Ini mempengaruhi penafsiran-penafsiran mereka yang mengabaikan ayat-ayat kesetaraan. Pada masa ini juga, hadis-hadis yang tadinya merupakan sunnah yang hidup (*living sunnah*) menjadi termodifikasikan dalam bentuk baku. Sehingga tak bisa dipungkiri akan adanya hadis-hadis yang bersifat misoginis, merendahkan perempuan.

Di Indonesia, *hijab*-isasi terhadap perempuan sempat ramai lagi seiring dengan derasnya tuntutan diberlakukannya syari'at Islam. Dan *hijab*-isasi merupakan agenda pertama dari penerapan syariat Islam. Ini bisa kita lihat dalam bentuk diwajibkannya memakai jilbab, pembatasan ruang gerak dan sebagainya. Contohnya di Aceh dan Padang atau daerah-daerah yang menghendaki pemberlakuan syariat Islam. Bahkan masjid yang dulu berfungsi sebagai ruang publik sekarang hanya milik kaum lelaki. Praktik-praktik seperti ini pun terjadi di negara-negara yang mendasarkan pada syari'at Islam, misalnya Afghanistan, Pakistan, Arab Saudi, Sudan, dan sebagainya. Dalam konteks sekarang, di mana kesetaraan perempuan tidak lagi dipersoalkan, membatasi perempuan dari ruang publik merupakan langkah yang mundur bagi keberlangsungan masa depan Islam.

Kondisi seperti inilah menurut Mahmada melahirkan pemikir Islam yang ingin mengembalikan posisi perempuan seperti dalam zaman Nabi saw. Gerakan ini diawali oleh Qosim Amin, salah satu murid Muhammad Abduh, dalam bukunya *Tahrirul Mar'ah* yang merupakan tonggak gerakan perempuan dunia Islam. Qosim mempreteli konsep hijab, poligami dan *thalaq* yang katanya sangat merendahkan perempuan Islam. Sekarang, banyak pemikir Islam yang menyuarakan hal itu. Bahkan beberapa pemikir perempuan secara serius menggali teks-teks suci, misalnya Fatima Mernissi di Marokko, Riffaat Hassan di Pakistan, Amina Wadud Muhsin di Malaysia dan Amerika, Nawal Al-Saadawi di Mesir dan sebagainya (Mahmada, *http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=106*).

Problem *hijab*-isasi perempuan dalam ruang publik

di tengah masyarakat Muslim terjadi akibat ketidakjelasan dikotomi wacana publik dan privat dalam Islam. Perempuan Islam tetap menjalankan tugas reproduksinya tanpa meninggalkan kehidupan publiknya. Ini terlihat dari keterlibatan dan keaktifan istri-istri Nabi dan sahabat-sahabat perempuan beliau yang bisa kita baca dalam sejarah hidup Nabi saw. Ruang publik yang dimaksud di sini adalah semua wilayah kehidupan sosial yang memungkinkan kita untuk membentuk opini publik. Pada prinsipnya, semua warga masyarakat boleh memasuki ruang ini, entah itu perempuan maupun laki-laki. Yang dipercakapkan dalam ruang ini adalah persoalan-persoalan yang menyangkut kepentingan umum yang dibicarakan tanpa paksaan. Dalam ruang ini tercipta iklim demokratis, karena dengan itulah konsensus yang bebas dari paksaan dan dominasi bisa dicapai.

Konsep ini diambil dari Habermas tentang teori masyarakat dan mengundang perdebatan di kalangan feminis. Karena masyarakat yang dimaksudkan Habermas dalam penciptaan opini publik ini, kata para feminis, mengabaikan perempuan yang identik dengan ruang privat. Karenanya, pembagian dikotomi antara publik dan privat menjadi salah satu aspek analisis para feminis (Mahmada,*http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=106*).

Awal kritik tentang dikotomi publik dan privat ini disampaikan oleh Mary Walstonecraft, seorang pelopor feminis liberal abad ke-18. Dalam masyarakat yang kontemporer, katanya, pertumbuhan kapitalisme dan peraturan-peraturan dalam sebuah negara menimbulkan kebingungan dalam bentuk dikotomi antara ruang publik dan privat. Kemunculan ekonomi pasar, sebagai tanda awal kapitalisme

pada abad ke-17 dan ke-18, amat menganggap penting pemisahan antara publik dan masyarakat.

Kehidupan publik dianggap berhubungan dengan urusan dan layanan yang diberikan negara. Masyarakat menyediakan hak-hak bagi laki-laki, tidak pada perempuan. Padahal hanya sedikit laki-laki yang berperan dalam ruang publik. Menurut Walstonecraft, menyingkirkan perempuan dalam ruang publik akan menyuburkan dominasi terhadap perempuan. Tidak hanya feminis liberal yang mengkritik dikotomi ruang terhadap perempuan ini, feminis radikal dan feminis sosialis juga melakukan hal yang sama.

Dalam Islam, terlepas dari kritik feminis, konsep ruang publik yang diterangkan Habermas ini ada dan tercipta ketika Nabi saw masih hidup. Seperti yang dikatakan oleh Fatima Mernissi dalam bukunya *Women in Islam*, tata ruang yang diciptakan Nabi saw pada awal-awal Islam, telah mengkondisikan iklim demokratis yang terjadi antara laki-laki dan perempuan. Kalaupun ada dominasi itu hanya ada pada Nabi. Karena Nabi mempunyai otoritas wahyu dari Allah sehingga mempunyai posisi dan peran sebagai *problem solver* yang menjawab semua persoalan umat Islam.

Menurut Mernissi, sejak awal tata ruang yang diciptakan Nabi sudah mengondisikan perempuan untuk aktif dalam ruang publik. Ruang yang diciptakan Nabi yang terdiri dari masjid, tempat tinggal Nabi dan istri-istrinya serta sahabat-sahabat terdekatnya, telah membentuk kesatuan. Kesederhanaan bentuk pemukiman mereka, kedekatan satu sama lain, dan kedekatan mereka dengan masjid, memberikan dimensi demokratik dalam masyarakat muslim.

Pada saat itu, masjid menjadi pusat kegiatan politik dan keagamaan. Suara dan aspirasi kaum perempuan juga terakomodir di sini dan menjadi opini publik. Menyatunya tempat tinggal dan masjid ini tidak menghalangi keterlibatan perempuan Islam, baik istri-istri Nabi atau sahabat-sahabatnya, dalam berperan baik sosial, politik dan keagamaan. Perempuan-perempuan biasa keluar masuk masjid untuk mendapatkan pendidikan dari Nabi. Jalinan perasaan antara perempuan dan masjid telah menciptakan poros dalam masyarakat dan mengangkat tingkat kesadaran dan peran serta mereka dalam masyarakat. Hasil nyatanya telah dapat disaksikan pada zaman Nabi dengan munculnya banyak sahabat perempuan teladan (Mahmada, *http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=106*).

Problem lainnya adalah soal metodologi penafsiran teologi feminisme Islam. Problem ini dicermati, misalnya, oleh Nur Said dalam bukunya, *Perempuan dalam Himpitan Teologi dan HAM di Indonesia* (2005: 62-71), di mana ia menyoroti bagaimana sebuah bentuk pendekatan metodologi penafsiran terhadap suatu teologi bisa berimplikasi fatal, yakni, diskriminasi terhadap kaum perempuan sekaligus peniadaan peran sosial mereka secara berkesinambungan. Padahal jika mengacu kepada semangat awal kemunculannya, banyak kalangan yang mengimani agama sebagai pembawa spirit pembebasan bagi seluruh umat manusia tanpa terkecuali.

Namun sayangnya, pandangan-pandangan keagamaan tradisional, menurut Budhy Munawar Rahman (*http://www.kompas.com/kompas-cetak/0303/03/swara/156947.htm*), masih kuat mempengaruhi masyarakat. Tidak heran kalau

gagasan-gagasan yang menunjukkan pembagian kerja "yang sudah seharusnya itu" dengan mudah diapresiasi banyak kalangan tradisional. Gagasan-gagasan feminisme yang hendak mendekonstruksi legitimasi ideologis yang memaksakan kategori *female modesty,* ditolak karena hal itu dinilai membahayakan berbagai kepentingan sosial (patriarki) yang jelas-jelas menguntungkan laki-laki.

Yang menjadi persoalan bagi feminisme kemudian, menurut Budhy, adalah ketika struktur hierarkis "kodrat" laki-laki yang lebih tinggi daripada perempuan itu menjadi masalah sosial, atau "relasi kuasa" dalam istilah Michel Faucoult dan tidak lagi menjadi masalah spiritual, maka hal ini telah memunculkan implikasi-implikasi sosial-ideologis dari pemaksaan pematokan *female modesty* pada perempuan, yang mendistorsikan makna-seperti dikatakan feminis Mesir Nawal el-Saadawi-"feminitas, kecantikan, dan arti cinta" pada perempuan. Namun, perlu dipertimbangkan bahwa, mempersoalkan implikasi ideologis *female modesty* ini bukan berarti perempuan menghapuskan "sifat-sifat keperempuanan".

Yang perlu dipersoalkan lainnya adalah konstruksi pembagian kerja secara seksual yang tertutup. Seluruh bentukan pematokan peran tradisional perempuan selalu dibarengi pandangan-pandangan ideologis yang muncul dari pandangan biologi, sosio-biologi, psikologi, dan agama. Yang terakhir ini menentukan, karena seperti dikatakan Peter L. Berger, agama adalah suatu *universum symbolicum,* karena mempunyai legitimasi sakral, bahkan implikasi eskatologis dengan hukuman (*punishment*) dan pahala (*reward*). Karena itu, ungkapan "memang ada perbedaan, tetapi

jangan membedakan", bagi Budhy, justru menyesatkan. Sebab, seakan-akan hal ini mengesankan tidak ada masalah dalam teologi Islam dan ini bisa menjadi semacam ideologi.

Padahal, agama justru digunakan untuk mengesahkan penindasan dan subordinasi melalui interpretasi teks. Akibatnya, perempuan dipatok bahwa tugasnya harus di rumah dalam keluarga dengan alasan itu adalah *female modesty*. Dalam memerankan itu, terjadilah suatu relasi gender atau relasi kuasa yang tidak sederajat dan adil. Di sinilah Budhy menegaskan, feminisme adalah suatu usaha serius zaman ini yang memiliki komitmen dengan proses pengembangan kesadaran (*consciousness raising*) kaum perempuan untuk lebih mandiri dan terbebas dari ketergantungan secara psikologis, sosial, dan ekonomi.

BAB

3

KONSEPSI TEOLOGIS FEMINISME ISLAM

Hassan Hanafi, seorang teolog Muslim kontemporer Mesir, mengatakan bahwa teologi Islam sangat memprihatinkan, hanya bicara tentang konsep Tuhan dan mengabaikan masalah sosial yang ada di hadapannya. Celakanya lagi, teologi ini dianggap sudah final oleh umat Islam, tidak boleh diperbarui (Basya, *http://www.duniaesai.com/gender/gender10*).

Padahal, teologi seharusnya merupakan refleksi kritis agama terhadap permasalahan yang dihadapi masyarakat. Atas dasar pemikiran ini, bagi Basya, perjuangan membangun keadilan dan kesetaraan gender, misalnya, tidak bisa dilepaskan dari bangunan teologis. Apalagi jika mempertimbangkan adanya pandangan yang melihat seakan beban gender perempuan adalah "kodrat" dari Tuhan. Perempuan masih diposisikan sebagai kelompok lemah yang perlu diajari, dibimbing, dan "diamankan".

Semua itu menjadi pembenaran bahwa perempuan tidak bisa berperan di ruang publik, diharuskan tinggal di

rumah demi keamanannya, dan berkonsentrasi di wilayah domestik. Dengan kenyataan seperti maka peran teologi Islam betul-betul akan diuji, apakah menjadi faktor yang dapat membebaskan kaum perempuan dari hijabisasi di ruang publik ataukah, sebaliknya, menjadi faktor determinasi dalam melanggengkan pemenjaraan dan penelikungan mereka ke dalam ruang domestik semata (Basya, http://www.duniaesai.com/gender/gender10).

Dengan demikian, *raison d'etre* teologi Islam adalah tuntutan "realitas sosial". Teks kitab suci (Al-Qur'an) harus didialogkan dengan persoalan manusia. Maka, pada masanya, teologi Islam begitu modern dan relevan dengan kebutuhan manusia. Namun disayangkan Basya, dewasa ini teologi Islam berhenti berdialog dengan "realitas sosial". Umat Islam terjebak dengan pendekatan hermeneutika teoretis, yakni memahami teologi untuk teologi itu sendiri. Hasilnya, teologi menjadi jauh dari kebutuhan manusia. Sebab itu, sudah saatnya umat Islam mengembangkan pendekatan hermeneutika filosofis, dengan harapan dapat membebaskan teologi Islam dari kebangkrutannya.

Dengan pendekatan ini, teologi senantiasa didialogkan dengan realitas sosialnya. Salah satu realitas sosial yang perlu disikapi adalah diskriminasi gender. Teologi yang sejatinya memposisikan perempuan sebagai mitra laki-laki, justru disesaki kepentingan laki-laki. Dalam hal ini Basya membenarkan teolog feminis, Anne McGrew Bennet, yang menyatakan bahwa "revolusi teologis" adalah sebuah keniscayaan jika kita menginginkan pembebasan manusia. Jadi, dialog teologi dengan permasalahan-permasalahan perempuan adalah suatu keniscayaan. Hasil dialog semacam ini dapat

kita temukan dalam teologi feminis. Di dalamnya, konsep ketuhanan yang metafisik diterjemahkan kepada persoalan pembebasan dan pemberdayaan perempuan. Lebih tepatnya, teologi feminis adalah teologi yang menggali aspek-aspek feminin Tuhan demi kesetaraan gender (Basya, *http://www.duniaesai.com/gender/gender10*).

Menurut Nur Said (2005: 96), menempatkan teologi dalam tradisi Islam di tengah kehidupan modern dan pesatnya ilmu pengetahuan serta berkembangnya problematika sosial dan isu-isu HAM di Indonesia, terutama diskriminasi berdasarkan jenis kelamin, merupakan tuntutan yang mendesak. Hal ini perlu dilakukan agar teologi Islam berkembang dan mampu secara akomodatif menjawab tantangan riil kemanusiaan universal. Dikarenakan pemikiran teologis selalu dicampuri oleh tingkat komitmen pribadi yang sangat kuat terhadap ajaran agama yang dipeluknya maka diperlukan semangat akomodasi kritis dalam teologi Islam dengan moral sosial yang lebih membumi, sehingga dibutuhkan pola pikir filosofis dan refleksi kritis.

Dalam konteks akomodasi kritis pada persoalan ketimpangan gender maka Islam semestinya menyediakan suatu pandangan teologis yang kemudian dapat disebut dengan teologi feminisme Islam. Teologi feminisme Islam dapat dimaknai sebagai suatu pandangan agama dalam perspektif Islam tentang penghapusan diskriminasi gender, terutama yang disebabkan oleh pemahaman keagamaan yang bias gender. Nur Said dalam hal ini mencontohkannya melalui penegakan hak asasi kaum perempuan (2005: 98). Menurutnya, teologi Islam tentang penegakan hak asasi kaum perempuan ini memiliki dua kecenderungan dua

kerangka epistemologi, yaitu: *pertama,* teologi transformatif, dan, *kedua,* teologi feminisme.

Di Indonesia sesuatu yang melatarbelakangi munculnya teologi feminisme Islam adalah keprihatinan para agamawan, intelektual Muslim, dan aktivis sosial, terutama yang peduli pada problem bias gender, untuk memberikan pandangan keagamaan alternatif melawan struktur dan kultur yang tidak adil dan mengabaikan hak asasi perempuan. Sebab faktanya, agama seringkali dilibatkan dalam pembentukan dan pelanggengan struktur hegemoni laki-laki atas perempuan, baik dalam wilayah domestik maupun publik. Dalam semangat pembebasan atas jerat agama yang digunakan untuk menindas kaum perempuan ini maka wacana teologi feminisme Islam ini menjadi signifikan dan mendapatkan bentuk legitimasinya.

Dalam al-Qur'an, Tuhan digambarkan memiliki 99 sifat, atau yang disebut *al-Asma al-Husna* (nama-nama yang terpuji). Ibnu Arabi membagi sifat-sifat tersebut ke dalam dua kelompok besar, yaitu sifat yang melambangkan keperkasaan (maskulin) dan keindahan (feminin). Sifat feminin inilah yang dieksplorasi oleh teologi feminisme. Dalam pandangan Arabi, meski sifat maskulin dan feminin Tuhan dikatakan sejajar, sebenarnya sifat feminin Tuhan jauh lebih berperan. Proses penciptaan alam semesta secara evolusi, misalnya, merupakan cermin dari sifat feminin-Nya. Arabi menggambarkan adanya reproduksi alam semesta, seperti halnya seorang ibu yang melahirkan.

Kemudian, pemeliharaan alam juga merupakan representasi sifat kasih dan sayang-Nya. Bahkan, sifat perkasa-Nya senantiasa didampingi oleh keluasan kasih sayang-Nya.

Maha Pemberi Hukuman diimbangi dengan Maha Pengampun, Maha Pemarah diimbangi dengan Maha Penyayang, dan seterusnya. Dengan demikian aspek feminin-Nya jauh lebih terasa ketimbang aspek maskulin.

Hal inilah yang ingin didekonstruksi dari paradigma pendukung patriarki bahwa feminitas senantiasa merepresentasikan kelemahan, irasional, sensitif, dan tidak bisa tegas sehingga menyebabkan kaum perempuan dianggap tidak layak berperan dalam wilayah publik. Padahal, pandangan seperti itu tidak memiliki legitimasi teologis. Perendahan terhadap kualitas feminin perempuan bernilai sama dengan pengabaian kualitas feminin Tuhan. Atas dasar itu, diskriminasi gender sesungguhnya merupakan pengingkaran terhadap Tuhan secara utuh. Alasannya, relasi gender secara mengesankan telah direpresentasikan oleh Tuhan sendiri.

Sebab itu, ada tiga hal yang harus dilakukan terhadap teologi Islam:

Pertama, membongkar mitos tentang teologi yang seolah-oleh terberi (*taken for granted).* Hal ini diperlukan guna menyadarkan umat bahwa kemunculan teologi Islam tidak berada di ruang hampa, melainkan penuh dengan kepentingan, baik kepentingan *status quo* maupun pemberontakan. Dengan begitu diharapkan tidak ada fanatisme sempit yang mencurigai dialog teologi dan persoalan perempuan sebagai pendangkalan akidah.

Kedua, mengeksplorasi aspek feminin Tuhan demi kesetaraan gender. Ini tidak dimaksudkan untuk membenturkan sifat feminin Tuhan dengan sifat maskulin-

Nya. Eksplorasi lebih dimaksudkan sebagai pengungkapan bahwa sifat feminin tidak identik dengan kelemahan sebagaimana dianggap oleh pendukung patriarki. *Ketiga,* menjadikan teologi tidak sebatas keimanan, melainkan meneruskannya pada aksi. Ukuran kesalehan dalam konteks gagasan ini tidak diukur dari kepatuhan menjalankan ritual, tetapi pada kesalehan sosial, yakni membela hak-hak perempuan dan menegakkan kesetaraan gender.

Menurut Nashr Hamid Abu Zayd, sejarah memang menceritakan bahwa kaum laki-lakilah yang berperan besar dalam penyebaran dan pengembangan agama Islam. Para nabi memang yang tercatat dalam al-Qur'an tidak ada yang berjenis kelamin perempuan. Demikian pula keberadaan para pemuka agama (ulama) juga didominasi laki-laki. Jika boleh ditafsiri secara sosiologis, memang situasi sosial, dan faktor alam, belum memungkinkan kaum perempuan mendapatkan akses memperoleh pengetahuan yang cukup memadai –yang pada gilirannya dapat mempersiapkan diri atau "dipersiapkan" menjadi memiliki kapasitas sebagai seorang nabi atau, setidaknya, sebagai ulama sang pewaris risalah para nabi tersebut (**Basya,***http://www.cmm.or.id/cmm-ind_more.php?id=4415_0_3_50_M14)*.

Pada saat yang sama doktrin Islam yang sebagian besar berupa teks tidak bisa "berbicara". Justru penafsir teks lah yang "berbicara". Oleh karena itu, doktrin Islam tidak lepas dari paradigma yang mengembangkannya, dalam hal ini para ulama yang didominasi oleh kaum laki-laki. Di sinilah, menurut **Basya,** muncul penilaian kritis bahwa ajaran Islam yang kita terima saat ini "dicurigai" membawa kepentingan

laki-laki. Dengan kata lain, doktrin Islam memuat ajaran yang menguntungkan posisi laki-laki dan mereduksi perempuan. Laki-laki diberi ruang gerak lebih luas ketimbang perempuan. Hal ini serupa dengan agama yang berkembang di Barat pada era pertengahan (abad ke-6 sampai dengan ke-15 M), bahkan sampai masa renaisans dan awal era modern (abad ke-16 sampai dengan ke-18 M). Agama di Eropa merupakan instrumen kelas borjuis untuk memperdaya kelas proletar. Hegemoni borjuis dan penguasa dilakukan lewat "buaian indah" agama yang pada akhirnya mengawetkan penindasan (*http://www.cmm.or.id/cmm-ind_more.php?id=4415_0_3_50_M14*).

Dengan demikian, sejak dulu agama menjadi "ruang pertarungan makna". Pihak yang memiliki otoritas akan menggunakannya sebagai alat yang menguntungkan dia. Keuntungan dalam hal ini tidak dipahami semata-mata sebagai materi, melainkan juga dominasi. Tokoh-tokoh elite agama merupakan pihak yang memiliki otoritas itu. Dalam ruang pertarungan makna telah terjadi "pemerkosaan semiotik". Alih-alih memberi suasana dialogis setara, justru memperkosa tanda (ayat) sesuai dengan keinginan laki-laki. Hasilnya, doktrin agama dipaksa untuk melayani kepentingan laki-laki. Perempuan diharamkan menjadi pemimpin di ruang publik, bahkan dibatasi suara dan ruang geraknya, jelas sangat merugikan kepentingan perempuan.

Dalam tradisi Islam, mazhab fiqih yang dijadikan rujukan utama dibuat oleh imam Abu Hanifah, Ja'far, Malik, Syafii, dan Ibn Hambal. Tentu saja mereka memiliki sifat-sifat terpuji dan jauh dari kefasikan dan kezaliman. Namun, sebagai seorang manusia alam pikiran mereka dipengaruhi

oleh ideologi atau gagasan-gagasan yang sedang berkembang saat itu. Pada saat yang sama, ideologi patriarkal tengah menghegemoni kehidupan sosial masyarakat Arab. Oleh sebab itu, mazhab fiqih yang mereka kembangkan pun tidak lepas dari pengaruh nilai-nilai patriarkal tersebut. Tidak heran jika dalam pembahasan pernikahan posisi perempuan sangat lemah, laki-laki yang banyak berperan dalam menentukan dan mengakhiri pernikahan.

Oleh karena itu agama merupakan potret "ruang pertarungan makna". Agama diperebutkan untuk berkuasa, "diperkosa" untuk kenikmatan, dan diperalat untuk hegemoni. Terciptalah subjek, yaitu elite-elite agama (ulama, pendeta, dan seterusnya) sebagai pihak yang berwenang untuk membuat tafsiran tunggal dan objek, yaitu pihak yang lemah dan tidak berwenang membuat tafsiran. Jika begitu, tidak ada bedanya antara agama dan kolonialisme, mereka meletakkan objek sebagai "yang lain", primitif, terbelakang, irasional, dan bodoh. "Pemerkosaan semiotik" semacam ini adalah pelanggaran HAM terhadap perempuan. Hak asasi perempuan telah "diinjak-injak" oleh tafsiran laki-laki terhadap teks Kitab Suci. Keadaan ini menghegemoni sehingga "sang tertindas" tidak merasa bahwa hak asasinya direnggut. Di bawah "buaian agama" mereka menikmatinya sebagai ibadah.

Kondisi jahiliyah pra-Islam, dicermati Basya, justru muncul kembali saat ini. Padahal sejak awal perjuangan, Nabi Muhammad saw menjadikan emansipasi perempuan sebagai salah satu agenda utama. Muhammad secara bertahap dan memukau berhasil mengangkat harkat dan martabat perempuan dari "penjajahan" kaum laki-laki di

Arab. Diskriminasi adalah pengingkaran terhadap ajaran tauhid. Tauhid bukan hanya berdimensi ketuhanan, namun juga sosial. Konsekuensi logis dari bertauhid adalah pengakuan kesamaan derajat seluruh manusia. Diskriminasi dan reduksi hak-hak kaum perempuan pun merupakan pengingkaran kesamaan derajat manusia. Pelanggaran HAM ini tidak boleh dibiarkan menghegemoni. Dalam pandangan Islam, *zhalim* (penindas) dan *mazhlum* (tertindas) sama-sama terbelenggu. Oleh sebab itu, bagi kalangan pejuang teologi feminisme, pembebasan adalah suatu keniscayaan (*http://www.cmm.or.id/cmm-ind_more.php?id=4415_0_3_50_M14*).

Namun berbeda dengan pandangan Basya di atas, Azyumardi Azra (2001, *http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=166*) justru melihat kondisi ini tidak terlepas dari historisitas al-Qur'an yang memang turun di tengah masyarakat Arab yang patriarkal (masyarakat yang didominasi laki-laki). Masyarakat waktu itu bukan hanya *tribal oriented* (yang berorientasi *kabilah*), tetapi juga *male oriented* (yang didominasi laki-laki). Perempuan Arab, saat itu, hampir tidak punya kedudukan apa-apa. Perempuan di mata keluarga adalah aib, sehingga hal ini yang menjadi salah satu alasan untuk mengubur hidup-hidup bayi perempuan.

Budaya patriarkal ini akhirnya masuk ke dalam aspek semantik al-Qur'an, misalnya, seperti yang sering digugat oleh para aktivis gender tentang kata ganti Tuhan yang selalu dipakai adalah kata *huwa* atau *hu* (dia laki-laki) atau *fi'il* yang digunakan adalah *fi'il mudzakkar* (*fi'il* laki-laki). Azra menunjuk contoh lain akan adanya bias kultural Arab masuk ke dalam al-Qur'an itu sendiri, seperti soal harta

waris yang kelihatannya lebih memberikan porsi kepada laki-laki. Atau yang lainnya, misalnya soal perbudakan. Al-Qur'an menganjurkan perbudakan agar dihapuskan, tetapi al-Qur'an secara implisit mengakui bahwa memang ada perbudakan dalam masyarakat Arab. Karenanya, penghapusan perbudakan dilakukan secara bertahap.

Mempertimbangkan problem teologis yang berakar dari masuknya budaya patrarki ke dalam al-Qur'an yang sangat mempengaruhi paradigma dan perilaku bias gender di tengah masyarakat Muslim ini maka, menurut Azra, perlu dilakukan upaya sosialisasi dan edukasi, sekaligus, penyadaran dan pemberdayaan mengenai hak-hak wanita. Sebab, diakuinya, memang dalam masyarakat kita perempuan sering dimarginalkan dalam keluarga. Apabila orang tua menemui kesulitan biaya sering kali mengorbankan anak perempuan. Anak perempuan disuruh berhenti sekolahnya sementara anak laki-laki tetap sekolah. Anak perempuan malah disuruh cepat-cepat kawin, suatu fenomena yang menurut Azra menciptakan ketidakadilan. Sebab itu, anak laki-laki dan perempuan harus diberi peluang yang sama. Pada dasarnya, setiap perempuan bisa melakukan mobilitas sosial, namun hambatan itu ada pada masyarakat itu sendiri yang sering mengorbankan anak perempuan demi anak laki-laki. Bagi Azra, kondisi ini harus segera diubah, diberdayakan atau dilakukan upaya-upaya untuk memperbaikinya.

Di sinilah, menurut Husein Muhammad (Piet H Khaidir dan Umi Marwati: 2001) kita membutuhkan suatu paradigma "agama" baru yang lebih relevan untuk merealisasikan tujuan agama sendiri, yakni keadilan. Dan untuk melaksanakan proyek tersebut kita memerlukan metodo-

logi baru tafsir teks keagamaan (*fiqh*) yang tidak bias gender. Demi menghadirkan paradigma baru keagamaan, metodologi yang dibutuhkan adalah intelektualisme-kritis untuk menerobos teks-teks keagamaan yang menjadi pedoman. Dengan kata lain, diperlukan reinterpretasi dan rekonstruksi terhadap bangunan pemikiran keagamaan dalam konteks sosial kekinian.

Muhammad mengungkapkan, bahwa pokok masalah produk teks keagamaan dalam tradisi pemikiran adalah ketidakmampuan kita memilah-milah antara teks-teks agama yang memperlihatkan makna-makna humanitas universal dan ajaran-ajaran agama yang memberi makna humanitas kontekstual. Adakalanya tafsiran keagamaan diasumsikan sebagai al-Qur'an sendiri. Akibatnya, ada kesenjangan makna dan praksis agama yang *das Sollen* humanis dan antidiskriminasi, serta makna dan praksis agama yang *das Sein* diskriminatif dan antihumanisme.

Implikasi lebih jauh lagi, kita tidak bisa mengetahui mana yang merupakan produk tafsir teks yang relatif dan bisa diperbarui, serta sumber tafsir yang universal dan baku. Tafsir agama seolah menjadi benang kusut. Penafsiran kembali bahkan rekonstruksi tafsir teks mengharuskan kita memahami tradisi pemikiran yang merupakan kumpulan respons ulama terhadap realitas sosialnya, lalu kita coba kritik dan analisis: sudahkah menggambarkan produk tafsir teks yang tidak bias dan stereotip. Rekonstruksi teks keagamaan atau bangunan pemikiran keagamaan melibatkan proses kultural dan historis di mana suatu produk tafsir teks berkembang dan muncul. Telaah terhadap nomenklatur kultural dan historis teks keagamaan merupakan

langkah awal yang harus dilakukan untuk menghadirkan pemahaman keagamaan atau fiqh baru.

Dengan bantuan analisis kultural dan sejarah-sebagaimana juga dikenal dalam ilmu tafsir dan hadits sebagai *asbabun nuzul* dan *asbabul wurud*-kita dengan mudah dapat menyingkap seberapa jauh suatu produk tafsir teks berkorelasi dengan tatanan sosio-kultural masyarakat; serta sejauh mana apresiasi penafsiran terhadap pelik-pelik kasus sosial-masyarakatnya. Maka, dengan paradigma semacam itu, warna distortif dari fiqh kita yang dalam ukuran kodrat agama dan humanitas yang begitu menghargai harkat kemanusiaan tanpa membedakan jenis kelamin akan terkuak sebagai dampak dari begitu dominannya tafsir maskulin yang menjalar dalam tafsir teks keagamaan.

Keprihatinan kalangan feminis Muslim terhadap tafsir dan teologi maskulinisme ini maka kemudian memicu gagasan mereka untuk merumuskan teologi feminisme Islam. Teologi feminisme (Nurul Agustina dan Lies M. Marcoes-Natsir, 2002: 181-182) adalah upaya menafsirkan kembali teks-teks keagamaan pokok yang diharapkan mampu menopang keadilan gender. Salah satu tema sentral dalam teologi ini adalah mengenai penciptaan manusia, karena superioritas laki-laki atas perempuan dibangun di atas kepercayaan bahwa perempuan diciptakan dari dan untuk laki-laki.

Dalam al-Qur'an, penciptaan perempuan digambarkan dalam surah an-Nisa (4) ayat 1: *"Hai sekalian manusia, bertaqwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari seorang diri (nafs), dan daripadanya Allah menciptakan istrinya: dan daripada keduanya Allah memperkembang-*

biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak". Sebagian besar ahli tafsir (*mufassir*) seperti al-Jalalain, Ibnu Katsir, al-Qurtubi, dan Muhammad bin Jarir at-Tabari, menyamakan kata "nafs" itu dengan Nabi Adam AS. Tetapi, tidak semua *mufassir* sepakat dengan pendangan ini. Sebut saja, Syekh Muhammad Abduh, tokoh pembaru dan pengarang Tafsir *al-Manar*, dan muridnya, Qasim Amin, berpandangan bahwa "nafs" tersebut lebih tepat diartikan sebagai "jenis".

Bertolak dari pandangan seperti yang dianut Abduh dan Amin ini maka para teolog feminis seperti Riffat Hassan mulai mengkaji ulang konsep dalam al-Qur'an. Tema yang paling disoroti dalam kaji ulang ini adalah mengenai Adam, Hawa sebagai pasangan Adam, dan latar belakang keterlemparan manusia dari surga; sesuatu yang pada umumnya dipandang sebagai akibat kesalahan perempuan, dalam hal ini Hawa, yang "berulah" menggoda laki-laki—dengan kendali bisikan Iblis, dalam hal ini Adam, untuk melanggar larangan Tuhan untuk memakan buah "khuldi" atau buah keabadian sehingga menjadikan keduanya terusir dari surga.

Kajian Hassan menunjukkan bahwa kata Adam dalam ayat-ayat al-Qur'an bukan mengarah ke makna laki-laki namun merujuk kepada manusia sebagai wakil dari makhluk yang memiliki kesadaran, menguasai ilmu ilmu pengetahuan, dan secara moral bersifat otonom. Meski dari bentuknya dikategorikan sebagai kata benda maskulin, sangat sulit untuk mengatakan bahwa kata "Adam" tersebut adalah merujuk kepada makna sebagai nama seorang laki-laki yang bernama Adam saja. Dengan kata lain, demikian Hassan, kata "Adam" ini kepada kemanusiaan secara umum. Selain

itu, al-Qur'an ternyata tidak sekalipun menggunakan kata atau nama "Siti Hawa" untuk menyebut pasangan Adam. Alih-alih, al-Qur'an hanya menggunakan kata "zauj", seperti dalam QS. al-Baqarah ayat 35, yang ditilik dari bentuknya adalah kata benda maskulin, karena bentuk femininnya adalah "zaujah", sehingga jika kata "Adam" tidak dapat dimaknai sebagai "laki-laki" maka "zauj" juga tidak dapat dimaknai sebagai perempuan.

Bagi para teolog, kata "zauj" dan "zaujah" ini bukan suatu kebetulan. Al-Qur'an tidak memperjelas jenis kelamin Adam dan pasangannya dengan tujuan untuk tidak mengaitkan peristiwa tertentu dengan hidup seorang laki-laki atau perempuan, melainkan dengan pengalaman manusia sebagai satu entitas, yakni laki-laki dan perempuan secara bersama-sama. Selain itu, berbeda dari injil (Kejadian 2 ayat 21-22 misalnya), al-Qur'an sama sekali tak pernah menyebutkan bahwa kata "zauj" diciptakan dari tulang rusuk Adam. Alih-alih dari Islam, doktrin penciptaan perempuan dari tulang rusuk ini adalah ajaran yang bersumber dari tradisi *Israiliyat* (baca: Yahudi).

Pertanyaannya kemudian jika al-Qur'an tidak mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, maka bagaimana anggapan penciptaan perempuan yang demikian itu mendapat pembenaran? Pertanyaan ini dijawab, misalnya, oleh Fatimma Mernissi bahwa pemahaman yang merendahkan perempuan tersebut bersumber dari Hadits. Menurut Mernissi, dalam kitab-kitab kumpulan Hadits yang dianggap shahih oleh banyak kaum Muslim, terdapat beberapa Hadits yang memerintahkan kaum Muslim untuk saling berpesan dalam hal kebaikan dan mem-

berlakukan perempuan dengan baik karena perempuan ini diciptakan dari tulang rusuk, dan bagian yang bengkok dari tulang rusuk adalah bagian atasnya.

Sebagai contoh, Hadits yang diriwayatkan melalui Abu Hurairah menyebutkan: *"Dan seandainya kamu (kaum Muslim) memaksa meluruskannya, ia (tulang rusuk yang bengkok tersebut) akan patah. Tetapi, jika kamu membiar-kannya, ia akan terus bengkok. Maka perlakukanlah mereka dengan baik"*. Hadits, yang oleh kebanyakan kaum feminis Muslim, mengandung banyak kelemahan baik dari segi sanad (perawi) maupun matan (isi)-nya ini dinilai mengandung elemen misoginis karena menisbahkan (mengkategorikan) begitu saja sifat-sifat buruk kepada kaum perempuan.

Dengan Hadits semacam ini maka muncullah stereotip bahwa kaum perempuan adalah makhluk yang lemah secara fisik, intelektual dan, bahkan, secara spiritual. Padahal, bagi kalangan feminis Muslim, stereotip semacam ini bertentangan dengan ajaran al-Qur'an yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam bentuknya terbaik (*fi ahsani takwim*), seperti dinyatakan dalam QS. at-Thin [95] ayat 54, termasuk soal intelektual.

BAB

4

REKONSTRUKSI TEOLOGI FEMINISME ISLAM

Kehadiran teologi feminisme dalam tradisi Islam di Indonesia dapat dilihat sebagai salah satu implikasi dari mengedepannya "paradigma baru teologi Islam" dalam menghadapi problem aktual-eksistensial, khususnya yang berkaitan dengan munculnya berbagai bentuk diskriminasi gender (Said, 2005: 118). Dengan menyepakati pencermatan Nur Said ini, maka penulis melihat bahwa secara epistemologis wacana teologi feminisme Islam ini tidak dapat terlepas dari kemunculan gelombang pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, terutama teologi "Islam rasional" yang dipropagandakan oleh Harun Nasution, arsitek dari "mazhab Ciputat", pada awal tahun 1995-an.

Harun Nasution (1995: 145-146) dalam gagasannya ini menyakini bahwa berbagai problem pembangunan nasional dan dampak-dampak yang diakibatkannya, seperti posisi dan peran yang belum menguntungkan perempuan, dapat dengan mudah dihadapi dengan filsafat hidup liberal dan sikap mental rasional. Baginya, teologi atau filsafat hidup

Islam dalam corak liberal yang didasarkan atas ajaran yang memberi penghargaan tinggi pada akal yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia. Filsafat hidup inilah yang dianut umat Islam pada abad-abad pertama membuat mereka berhasil dalam waktu singkat membangun masyarakat primitif Arab di Semenanjung Arabia menjadi masyarakat yang berperadaban tinggi (masyarakat madani, *civil society*) dengan kota Damsyik dan Baghdad sebagai pusatnya. Salah satu ciri dalam masyarakat yang berperadaban tinggi adalah di mana terjamin hak asasi semua komponen di dalamnya, termasuk kelompok perempuan.

Dengan teologi Islam rasionalnya, Nasution mencoba mendudukkan perempuan pada posisi yang "ideal" di antara wilayah publik dan wilayah domestik. Atas dasar kesadaran atas realitas modernitas, Nasution menyarankan dan, sekaligus, menekankan prinsip-prinsip kesetaraan, misalnya, dalam lembaga perkawinan yang dibangun antara sepasang laki-laki dan perempuan.

Prinsip dasar perkawinan dalam Islam adalah terwujudnya keluarga bahagia atau istilah yang kita dengar, keluarga *sakinah mawaddah wa rahmah*. Selain itu, perkawinan dalam Islam juga dipandang sebagai sebuah perjanjian, *'aqad* atau kontrak, dan perjanjian hanya dapat tercapai antara dua pihak yang telah saling kenal dan saling tahu. Karena itu kendati tugas utamanya sebagai kepala keluarga namun seorang suami, menurut Nasution (1995:438), harus memakai prinsip musyawarah dan tidak boleh bersifat diktator.

Sementara seorang istri, kendati tugas utamanya adalah sebagai kepala rumah tangga untuk memusatkan perhatian pada pengelolaan domestik kerumahtanggaan dan per-

hatian pendidikan anak-anaknya, namun bagi Nasution bukanlah dianggap sebagai sebuah kesalahan atau "dosa" bagi mereka untuk mencari pekerjaan di luar rumah dalam membantu perekonomian keluarga. Sebab, kesejahteraan secara ekonomi dipandang oleh Nasution sebagai salah satu pilar utama dalam terciptanya keluarga *sakinah* di atas.

Walaupun demikian, Nasution (1995:440), mengingatkan kepada kaum perempuan yang bekerja di ruang publik untuk tetap tidak melupakan tugas aslinya sebagai ibu rumah tangga dan pendidik anak. Tampaknya, pandangan Harun Nasution ini sangat merepresentasikan pandangan kelompok feminis liberal, seperti yang telah digambarkan pada bagian terdahulu.

Kendati bukan sebagai satu-satunya faktor penyebab, baik langsung maupun tak langsung, pengungkapan tabir rasionalitas dalam merekonstruksi teologi Islam seperti yang digagas Harun Nasution di atas pada akhirnya memicu gelombang pembaruan paradigma teologis kalangan Islam lainnya. Sebut saja salah satunya adalah teologi transformatif dalam mendialogkan Islam dengan realitas empirik yang dihadapinya. Munculnya teologi transformatif tidak lepas dari berkembangnya pemikiran Islam transformatif yang mengedepan sebagai respons terhadap keberadaan ajaran Islam yang sering dituding kurang melibatkan diri dalam menjawab berbagai tantangan problem aktual, seperti diskriminasi yang dialami kaum perempuan dalam wilayah domestik dan publik (Said, 2005: 100).

Menurut Nur Said (2005: 104), dalam perspektif Islam transformatif ini teologi Islam mendapatkan tantangan besar-lebih-lebih ketika dihadapkan pada struktur dan kultur

yang menindas kaum perempuan. Paradigma baru teologi Islam akan memungkinkan terjadinya dialektika akomodatif antara doktrin Islam dengan realitas sosial seperti keadilan, perampasan hak, termasuk terjadinya kekerasan terhadap perempuan. Dengan demikian, berteologi tidak lagi berhenti pada tataran teoretis tentang keyakinan dalam hati atau keyakinan yang benar menurut Islam namun harus memasuki wilayah praksis. Spirit paham teologi seperti inilah, diyakini Nur Said (2005: 120), telah membuka kesadaran sekelompok umat Islam untuk peduli atas ketertindasan dan diskriminasi yang dialami kaum perempuan.

Kesadaran feminis yang semakin menguat di berbagai elemen masyarakat telah memaksa kaum agamawan dan intelektual di Indonesia untuk melihat dan mengevaluasi kembali pandangan keagamaannya selama ini. Gugatan kritis yang dikedepankan paham ini adalah bahwa sesungguhnya pelanggengan ketidakadilan gender secara luas bukan bersumber pada agama tetapi berasal dari pemahaman, penafsiran, dan pemikiran keagamaan yang dipengaruhi oleh tradisi, kultur patriarki dan ideologi kapitalisme yang pada tataran tertentu juga telah menggunakan penafsiran agama sebagai sarana sosialisasi ideologi yang mempersubur paham keagamaan yang tidak membebaskan.

Di sinilah maka adalah hal yang sangat penting dan mendesak untuk dilakukan upaya-upaya mengkonstruksi ulang teologi Islam yang terkait dengan persoalan feminisme ini. Rekonstruksi teologi feminisme Islam, dengan demikian, tak terhindarkan harus menyentuh juga wilayah penafsiran sumber-sumber teks-wahyu keagamaan yang selama ini telah "diperkosa" oleh penafsiran yang bias gen-

der, sehingga berakibatkan munculnya masalah diskriminasi dalam produk tafsir teks-teks agama dan praktik keagamaan. Problema diskriminasi dalam produk tafsir teks dan proses penafsiran itu sendiri, menurut Budhy Munawar-Rachman, tidak saja menyentuh ranah pewacanaan, tetapi secara sistematis telah menusuk ranah struktur sosial dalam kehidupan keseharian. Dalam hal ini, Budhy mempertanyakan, apakah proses penafsiran itu memang diskriminatif ataukah hanya produk tafsirnya. Dengan kata lain, apakah substansi penafsiran sebagai instrumen betul-betul diskriminatif ataukah hanya masalah produk tafsir saja yang diskriminatif (*http://www.kompas.com/kompas-cetak/0303/03/swara/156947.htm.*).

Untuk menjawab pertanyaan ini, Budhy mencoba meminjam teori sosial yang dikembangkan oleh Gadamer dan Habermas tentang interpretasi (hermeneutika). Hermeneutika sebagai filsafat sebenarnya ingin bebas dari kuasa objektif metodologis modernitas. Dengan kata lain, hermeneutika itu baru bebas setelah ia menjadi bentuk pemahaman universal. Sedangkan bagi Habermas, tafsir itu selalu sarat dengan kepentingan, meski sebagai pemahaman sekalipun. Kendati demikian, tafsir akan menjadi emansipatoris, jika hadir sebagai bentuk komunikasi teleologis rasional dalam ranah publik.

Mengutip Piet H. Khaidir dan Umi Marwati, Budhy menyatakan bahwa dengan pendekatan seperti ini maka tafsir itu sebenarnya tidak akan diskriminatif jika berorientasi sebagai pemahaman, tanpa *framework* penguasaan. Pemahaman yang tidak diskriminatif itu berupa komunikasi teleologis rasional, yakni, komunikasi yang seimbang atau

kecenderungan misogini dan patriarki yang masih menguasai penafsiran teks-teks keagamaan serta kombinasi penindasan gender dan kelas dari imperialisme kontemporer, seperti pembangunanisme. Ini masih ditambah dengan masalah-masalah yang aktual dewasa ini, khususnya yang berkaitan dengan kekerasan terhadap perempuan, pelecehan seksual, diskriminasi upah, munculnya kesadaran akan hak-hak reproduksi yang dimiliki perempuan sendiri, sampai pada ideologi "peran ganda" yang sebenarnya membuat perempuan disubordinasi dalam dunia domestik.

Dalam konteks inilah, tegas Budhy, diskursus feminisme Islam jelas memiliki relevansi yang sangat penting. Bahkan, feminisme dapat menjadi agenda kajian tentang bentuk kesetaraan baru yang merepresentasikan wacana keadilan dan egalitarianisme. Kajian feminisme juga dapat mengkonstruksikan paradigma alternatif di tengah menguatnya arus konservatisme yang ingin mengembalikan peran perempuan ke sektor domestik dengan berbagai legitimasi pragmatis, keagamaan, ilmu, maupun ideologis. Feminisme menunjukkan bahwa kerja di rumah bukan kodrat perempuan, tetapi merupakan "konstruksi sosial" dalam istilah sosiolog Peter L. Berger, yang didasarkan pada kepentingan tertentu, baik secara individual maupun dalam sistem patriarki.

Sebagai akar tumbuhnya stereotip gender ini, menurut Nasaruddin Umar (*http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Gender4.html*), bermula dari asal-usul kejadian manusia. Hampir semua agama dan kepercayaan membedakan asal-usul kejadian laki-laki dan perempuan. Agama-agama yang termasuk di dalam kelompok *Abrahamic religions*, yaitu

Agama Yahudi, Agama Kristen, dan Agama Islam menyatakan bahwa laki-laki (Adam) diciptakan lebih awal daripada perempuan. Al-Qur'an menerangkan asal-usul kejadian tersebut di dalam satu ayat pendek, yakni QS. al-Nisa ayat 1. Cerita tentang asal-usul kejadian itu hanya ditemukan di dalam beberapa hadits. Keterangan dari hadits-hadits, juga cerita *nashraniyyat*-Bibel mengilhami para *exegesist*, mufasir, penyair, dan novelis yang menerbitkan berbagai karya.

Dalam al-Qur'an tidak dijumpai ayat-ayat secara rinci menceritakan asal-usul kejadian perempuan. Kata Hawa yang selama ini dipersepsikan sebagai perempuan yang menjadi istri Adam sama sekali tidak pernah ditemukan dalam al-Qur'an, bahkan keberadaan Adam sebagai manusia pertama dan berjenis kelamin laki-laki masih dipermasalahkan. Satu-satunya ayat yang mengisyaratkan asal-usul kejadian perempuan yaitu QS. an-Nisa (4) ayat 1 sebagai berikut:

> *"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari "diri" yang satu (*a single self*), dan daripadanya Allah menciptakan pasangan (*pair*)-nya, dan dari pada keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu."*

Akan tetapi maksud ayat ini masih terbuka peluang untuk didiskusikan, karena ayat tersebut menggunakan kata-kata bersayap. Para mufasir juga masih berbeda pendapat, siapa sebenarnya yang dimaksud dengan "diri yang satu" (*nafs al-wahidah*), siapa yang ditunjuk pada kata ganti

(*dhamir*) "dari padanya" (*minha*), dan apa yang dimaksud "pasangan" (*zauj*) pada ayat tersebut?

Umar memastikan, surah al-Nisa di atas agaknya kurang relevan dijadikan dasar dalam menerangkan asal-usul kejadian manusia secara biologis, karena dilihat dari konteks (*munasabah*), ayat itu berbicara tentang tanggung jawab para wali terhadap orang di bawah perwaliannya. Ada ayat-ayat lain lebih khusus berbicara tentang asal-usul kejadian, seperti asal-usul manusia dari "air"/*al-ma'* (QS. al-Furqan/25:54), "air hina"/*ma'in mahin* (QS. al-Mursalat/77:20), dan "air yang terpancar"/*ma'in dafiq* (QS. al-Thariq/86:6), "darah"/*'alaq* (QS. al-'Alaq/96:2), "saripati tanah"/*sulalatin min thin* (QS. al-Mu'minun/23:12), "tanah liat yang kering"/*shalshalin min hama'in mahan* (QS. al-Hijr/ 15:28), "tanah yang kering seperti tembikar"/*shalshalin ka 'l-fakhkhar* (.QS. al-Rahman/55:15), "dari tanah"/*min thin* (QS. al-Sajdah/32:7), dan "diri yang satu" /*nafs al-Wahidah* (QS. al-Nisa'/4: 1). Akan tetapi asal-usul kejadian manusia masih perlu diteliti lebih lanjut, yang mana asal-usul dalam arti ciptaan awal (*production*) dan mana asal-usul dalam arti ciptaan lanjutan (*reproduction*).

Ada kesulitan dalam memahami kisah asal-usul kejadian manusia dalam al-Qur'an karena ada loncatan atau semacam *missing link* dalam kisah-kisah tersebut. Al-Qur'an tidak menerangkan secara runtut dari A sampai Z, tetapi dari A meloncat ke X dan Z. Apa yang terjadi antara A dan X atau Z tidak dijelaskan. Al-Qur'an bercerita tentang asal-usul sumber manusia pertama dari "gen yang satu" (*nafs al-wahidah*), gen yang melahirkan spesies makhluk biologis seperti jenis manusia, jenis binatang, dan jenis tumbuh-

tumbuhan.

Konsep teologi yang menganggap Hawa/*Eve* berasal usul dari tulang rusuk Adam membawa implikasi psikologis, sosial, budaya, ekonomi, dan politik. Informasi dari sumber-sumber ajaran agama mengenai asal usul kejadian wanita belum bisa dijelaskan secara tuntas oleh ilmu pengetahuan. Kalangan feminis Yahudi dan Kristen cenderung mengartikan kisah-kisah itu sebagai simbolis yang perlu diberikan muatan makna lain.

Sedangkan Feminis Muslimah seperti Fatima Mernissi cenderung melakukan kritik terhadap jalur riwayat (*sanad*), materi hadits (*matan*), asal-usul (*sabab wurud*) terhadap beberapa hadits yang memojokkan kaum perempuan, yang diistilahkannya dengan hadits-hadits *misogyny*, di samping melakukan kajian semantik dan sabab nuzul terhadap beberapa ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan perempuan.

Pemahaman yang keliru mengenai asal-usul kejadian tersebut bisa melahirkan sikap ambivalensi di kalangan perempuan; di satu pihak ditantang untuk berprestasi dan mengembangkan karier agar tidak selalu menjadi beban laki-laki tetapi di lain pihak, ketika seorang perempuan mencapai karier puncak, keberadaannya sebagai perempuan shaleh dipertanyakan. Seolah-olah keberhasilan dan prestasi perempuan tidak cukup hanya diukur oleh suatu standar profesional tetapi juga seberapa jauh hal itu direlakan kaum laki-laki. Kondisi yang demikian ini tidak mendukung terwujudnya *khalifat-un fi 'l-ardl* yang ideal, karena itu persoalan ini perlu diadakan klarifikasi.

Al-Qur'an sendiri, menurut Umar, memberikan pandangan optimistis terhadap kedudukan dan keberadaan

perempuan. Semua ayat yang membicarakan tentang Adam dan pasangannya, sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*dlamir mutsanna*), seperti kata *huma*, misalnya keduanya memanfaatkan fasilitas surga (QS. al-Baqarah/2:35), mendapat kualitas godaan yang sama dari setan (QS al-A'rif/7:20), sama-sama memakan buah khuldi dan keduanya menerima akibat terbuang ke bumi (7:22), sama-sama memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan (7:23). Setelah di bumi, antara satu dengan lainnya saling melengkapi, "mereka adalah pakaian bagimu dan kamu juga adalah pakaian bagi mereka" (QS. al-Baqarah/2:187).

Hampir semua tafsir yang ada mengalami bias gender. Hal itu antara lain disebabkan karena pengaruh budaya Timur-Tengah yang *androcentris*. Bukan hanya kitab-kitab Tafsir tetapi juga kamus. Sebagai salah satu contoh, *al-dzakar/mudzakkar* (laki-laki) seakar kata dengan *al-dzikr* berarti mengingat. Kata khalifah di dalam kamus Arab paling standar, *Lisan al-Arab*, menyatakan bahwa: "khalifah hanya digunakan di dalam bentuk maskulin" (*al-khalifah la yakun illa al-dzakar*).

Ada beberapa ayat sering dipermasalahkan karena cenderung memberikan keutamaan kepada laki-laki, seperti dalam ayat warisan (QS. al-Nis'a'/4: 11), persaksian (QS. al-Baqarah/2:228, QS. al-Nisa'/4:34), dan laki-laki sebagai "pemimpin"/*qawwamah* (QS. al-Nisa'/4:34), akan tetapi ayat-ayat itu tidak bermaksud merendahkan kaum perempuan. Ayat-ayat itu boleh jadi merujuk kepada fungsi dan peran sosial berdasarkan jenis kelamin ketika itu. Seperti diketahui ayat-ayat mengenai perempuan umumnya mem-

punyai riwayat *sabab nuzul* jadi sifatnya sangat historikal. Lagi pula ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan detail (*muayyidat*). Umumnya ayat-ayat seperti itu dimaksudkan untuk mendukung dan mewujudkan tujuan umum (*maqashid*) ayat-ayat esensial, yang juga menjadi tema sentral al-Qur'an.

Ayat-ayat yang diturunkan dalam suatu sebab khusus (*sabab nuzul*) terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama: *pertama,* apakah ayat-ayat itu berlaku secara universal tanpa memperhatikan kasus turunnya (*yufid al-'alm*), atau, *kedua,* berlaku universal dengan syarat memperhatikan persamaan karakteristik *illat* (*khushush al-'illah*), yang meliputi empat unsur yaitu peristiwa, pelaku, tempat, dan waktu, atau, *ketiga,* hanya mengikat peristiwa khusus yang menjadi sebab (*khushush al-sabab*) turunnya ayat, dengan demikian ayat-ayat tersebut tidak meng-*cover* secara langsung peristiwa-peristiwa lain.

Al-Qur'an dan Nabi Muhammad telah melakukan proses awal dalam membebaskan manusia, khususnya kaum perempuan, dari cengkeraman teologi, mitos, dan budaya jahiliyah. Al-Qur'an dan hadits yang berbicara tentang beberapa kasus tertentu, hendaknya dilihat sebagai suatu proses yang mengarah kepada suatu tujuan umum (*maqashid al-syari'ah*). Al-Qur'an mempunyai seni ter-sendiri dalam memperkenalkan dan menyampaikan ide-idenya, misalnya dengan: *pertama,* disampaikan secara bertahap (*al-tadrij fi al-tasyri*), *kedua,* berangsur (*taqlil al-taklif*), dan, *ketiga,* tanpa memberatkan (*a'dam al-haraj*). Sebagai contoh, upaya menghapuskan minuman yang memabukkan (*iskar*), diperlukan empat ayat turun secara bertahap. Jika kita perhati-

kan ayat-ayat yang turun berkenaan dengan persoalan perbudakan, kewarisan, dan poligami, runtut turunnya ayat-ayat tersebut mengarah kepada suatu tujuan, yaitu mewujudkan keadilan dan menegakkan amanah dalam masyarakat.

Dalam melihat hak asasi perempuan dalam Islam, kiranya kita tidak hanya memusatkan perhatian kepada peraturan-peraturan yang ada dalam kitab-kitab *fiqh*. Mestinya juga dilihat dan dibandingkan bagaimana status dan kedudukan perempuan sebelum Islam. Misalnya dalam soal warisan; anak perempuan mendapat separuh bagian dari yang didapat anak laki-laki (QS. al-Nisa'/4:11). Ketika ayat ini memberikan bagian kepada anak perempuan, meskipun itu hanya separuh, tanggapan masyarakat ketika itu sama ketika ayat haid diturunkan, yaitu menimbulkan kekagetan (*shock*) dalam masyarakat, karena ketentuan baru itu dianggap menyimpang dari tradisi besar (*great tradition*) mereka. Ketentuan sebelumnya harta warisan itu jatuh kepada anggota keluarga yang bisa mempertahankan *clan* atau *qabilah*, dalam hal ini menjadi tugas laki-laki. Sekalipun laki-laki tetapi belum dewasa maka dihukum sama dengan perempuan. Itulah sebabnya Nabi Muhammad tidak memperoleh harta warisan dari bapak dan neneknya karena ia masih belum dewasa. Bagaimana jadinya seandainya pembagian warisan ketika itu ditetapkan sama rata kepada anggota keluarga tanpa membedakan peran jenis kelamin, sementara peran sosial berdasarkan peran jenis kelamin ketika itu sangat menentukan.

Mencari titik temu antara wahyu dan budaya lokal adalah tugas para ulama. Para ulama berusaha merumus-

kan suatu pranata—kemudian lebih dikenal dengan *fiqh* Islam— dengan melakukan sintesis antara kultur Arab dan prinsip-prinsip dasar al-Qur'an. Meskipun laki-laki dalam *fiqh* Islam masih terkesan dominan tetapi martabat perempuan sudah diakui, bahkan perempuan selalu di bawah perlindungan laki-laki. Kalau ia sebagai istri dipertanggungjawabkan oleh suami, sebagai anak dipertanggungjawabkan oleh bapak, sebagai saudara dipertanggungjawabkan oleh saudara laki-laki, meskipun ia lebih tua, dan menerima mahar dari laki-laki. Kaum laki-lakilah yang bertanggung jawab terhadap seluruh anggota keluarga *clan* dan/kabilah yang ketika itu sangat rawan. Umar mengakui, memang ada beberapa hal dalam kitab *fiqh* dinilai telah selesai memenuhi tugas historisnya. Jika kita konsisten terhadap kaidah *al-hukmu yadur ma'a al-illah* (hukum mengikuti perkembangan zamannya) maka *fiqh* Islam sudah semestinya diadakan berbagai penyesuaian.

Salah satu upaya al-Qur'an dalam menghilangkan ketimpangan peran gender tersebut ialah dengan merombak struktur masyarakat *qabilah* yang berciri patriarki paternalistik menjadi masyarakat *ummah* yang berciri bilateral-demokratis. Promosi karier kelompok masyarakat *qabilah* hanya bergulir di kalangan laki-laki, sedangkan kelompok masyarakat *ummah* ukurannya adalah prestasi dan kualitas, tanpa membedakan jenis kelamin dan suku bangsa. Itulah sebabnya Rasulullah sejak awal mengganti nama Yatsrib menjadi Madinah, karena Yatsrib terlalu berbau etnik (*syu'ubiyah*), sedangkan Madinah terkesan lebih kosmopolitan, di mana ada spirit peradaban yang tinggi di dalamnya, seperti penghargaan pada martabat dan kehormatan perempuan (http:/

/media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Gender4.html).

Dalam kerangka menghilangkan bias gender dalam konsepsi teologis umat Islam dalam memahami ajaran agamanya maka meniscayakan adanya upaya-upaya –tidak saja dekonstruktif namun juga—rekonstruktif pada tataran teologi feminismenya. Dalam semangat ini penulis sepakat dengan hasil penelitian Nur Said (2005: 143) bahwa dalam rangka reformulasi teologi Islam maka harus diarahkan menuju kepada konsep teologi yang mengakomodasi isu-isu Hak Asasi Manusia (HAM), termasuk kesetaraan gender yang kini masih diperjuangkan oleh kalangan feminis.

Menurut Suad Ibrahim Salih (2001:37-39) agama Islam sebenarnya berisikan syariat yang paling menjamin hak-hak perempuan dan memberikan perhatian serta kedudukan terhormat kepada perempuan jika dibandingkan syariat-syariat yang diturunkan sebelumnya. Bahkan, ajaran tersebut justru mendahului peradaban Barat 14 abad yang lalu ketika dunia Barat masih belum "tercerahkan". Ketika "kabut hitam" masih menyelimuti wajah perempuan, demikian Salih, Islam justru datang memberikan "sinar' yang menempatkan kedudukan perempuan pada proporsinya dengan mengakui eksistensi kemanusiaan mereka dan mengikis habis kegelapan yang dialami kaum perempuan sepanjang sejarah serta menjamin hak-hak mereka. Jika kemudian muncul fakta atau -setidaknya—tuduhan adanya pelanggaran HAM yang dialami kaum perempuan berupa diskriminasi gender maka, bagi Salih, hal tersebut bukanlah kesalahan Islam namun disebabkan ajaran dan bimbingan Islam tidak diimplementasikan dalam tataran praktis, dan juga disebabkan adanya tradisi atau adat-istiadat yang ber-

kembang dalam masyarakat, yang jauh dari ruh Islam tersebut.

Dengan demikian dalam konteks rekonstruksi teologi feminisme Islam semestinya mempertimbangkan kembali prinsip-prinsip yang diajarkan Islam dalam konteks perbaikan posisi perempuan, yaitu: *pertama*, persaudaraan *nasab* (keturunan) dan, *kedua*, persamaan dalam paham kemanusiaan. Pada prinsip yang pertama dinyatakan bahwa perempuan adalah saudara laki-laki karena keduanya dinisbatkan kepada ayah dan ibu yang sama. Salih mengutip sebuah hadits Nabi saw bahwa: *"kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki"*. Dengan prinsip ini maka menuntut adanya persamaan keduanya, perempuan dan laki-laki, karena tidak ada salah satu di antara keduanya yang lebih besar porsi nisbatnya kepada orang tuanya daripada saudaranya yang lain (2001:41).

Sedangkan prinsip kedua, menurut Salih (2001:42) tercermin dalam surah al-Nisa ayat 1 dan al-A'raf ayat 189, di mana memberikan sinyal bahwa laki-laki dan perempuan dalam menjalin kehidupan rumah tangga adalah saling melengkapi. Masing-masing memiliki tugas dan fungsi melestarikan keturunan namun berbeda dalam teknis operasionalnya. Sinyal ini sekaligus memberikan implikasi terhadap adanya perasaan dan perlakuan seimbang antara keduanya tidak mungkin terwujud tanpa adanya prinsip persamaan antar keduanya.

Selain mempertimbangkan kedua prinsip di atas, ayat-ayat teologis yang sementara ini diinterpretasikan bias gender juga harus dikaji ulang dan ditafsirkan kembali dengan menggunakan pendekatan kesetaraan dan keadilan relasi

antara laki-laki dan perempuan. Sebab, prinsip dasar ideal dalam Islam, menurut Husen Muhammad (2002: 24) adalah memperjuangkan persamaan dan keadilan antara lelaki dan perempuan. Muhammad mencontohkan, ayat penciptaan (QS al-Nisa ayat 1) yang seringkali dijadikan dasar oleh sebagian ulama tafsir untuk menjustifikasi keyakinan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk lelaki sehingga mengakibatkan kualitas perempuan lebih rendah dari laki-laki harus dibaca dan ditafsirkan kembali. Muhammad melihat penafsiran yang demikian ini sangat bertentangan dengan spirit Surat at-Thin ayat 4 yang menyatakan bahwa penciptaan manusia, laki-laki dan perempuan, adalah penciptaan kesempurnaan. Hasil penelusurannya membuktikan penafsiran ulama tafsir di atas sangat dipengaruhi oleh tradisi pra-Islam, dalam hal ini *Israiliyat* dan *Nashraniyat.*

Contoh lain, pandangan sepihak bahwa perempuan diciptakan dari dan untuk kesenangan dan ketenteraman laki-laki juga harus diakhiri. Sebab, menurut Husen Muhammad, ayat yang digunakan sebagai dasar pandangan tersebut, surah ar-Rum ayat 21, tidak secara eksplisit menyatakan demikian, yaitu: *"Dan di antara ayat-ayat-Nya, Dia menciptakan untuk jenis kamu sekalian (lelaki dan perempuan) pasangan-pasangan dari jenis (manusia yang sama seperti) kalian, agar kalian cenderung dan tenteram kepada mereka, dan Dia menjadikan di antara kalian (dan pasangan kalian) rasa kasih dan sayang".*

Bagi Muhammad, yang dinyatakan dalam ayat ini adalah bahwa di antara tanda keagungan Tuhan adalah penciptaan manusia secara berpasangan sehingga tercipta kecenderungan dan kasih sayang yang satu pada yang lainnya dalam

setiap pasangan. Ia juga tidak melihat adanya pernyataan di dalamnya bahwa perempuan diciptakan secara sepihak dari dan untuk laki-laki. Namun, manusa diciptakan secara berpasangan, lelaki dan perempuan; sehingga laki-laki untuk perempuan dan perempuan untuk laki-laki, laki-laki cenderung pada perempuan, dan, sebaliknya perempuan cenderung pada laki-laki. Bagi Muhammad, penafsiran subordinasi perempuan melalui ayat ini tidak berdasar sama sekali. Dengan demikian, teks-teks agama, yang semestinya menjadi pemikiran dasar penafsiran, merupakan prinsip-prinsip ideal Islam tentang keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan kerahmatan untuk semua, tanpa dibatasi oleh perbedaan gender.

Karena itulah, menurut Penulis, al-Qur'an sebagai teks suci keagamaan, dapat dikonseptualisasikan secara etis untuk memperjuangkan kesetaraan kaum perempuan–termasuk– dalam kiprah publiknya. Tentu saja, upaya-upaya konseptualisasi ini sendiri juga perlu diperjuangkan dan dirumuskan dengan berbagai pendekatan.

Menurut Toshihiko Izutzu (1993: 3), dalam melakukan pendekatan tentang konseptualisasi etika relijius yang ada pada al-Qur'an, bisa digunakan banyak cara. Kita dapat memulainya dari sistem hukum Islam yang luas dan terperinci yang pada masa-masa berikutnya mampu mengatur semua fase tingkah laku manusia sampai sedetil-detilnya, sehingga kita bisa melihat al-Qur'an sebagai sumber asli dari semua perintah atau larangan.

Kita bisa juga memulainya dari sistem teologi yang sama terperincinya sehingga bisa dilihat bahwa sistem tersebut tidak lain merupakan perlakuan teoretik terhadap persoalan dasar tentang apa yang harus dipercayai oleh

seorang yang beriman, sikap apakah yang harus dilakukannya terhadap Tuhan, dan bagaimanakah ia harus berbuat menurut keyakinannya tersebut. Atau, bisa dilakukan dengan menggunakan berbagai ajaran dan pandangan yang kurang lebih sistematik dan runtut, dengan menarasikannya dalam suatu rumusan etika al-Qur'an. Dengan konseptualisasi rumusan etisnya ini, Izutzu percaya bahwa al-Qur'an akan mampu menafsirkan konsepnya sendiri dan berbicara tentang dirinya sendiri.

Demikian pula ketika kita berhajat untuk mengetahui bagaimana sesungguhnya pandangan etis al-Qur'an tentang peran publik perempuan yang Islami, maka yang harus dilakukan adalah dengan membiarkan al-Qur'an menafsirkan dan membicarakan tersebut dengan menggunakan perspektif sendiri. Dengan cara ini, maka kita akan bisa menarik garis demarkasi yang tegas antara batas perspektif al-Qur'an dengan batas bias budaya melingkunginya. Sehingga tidak samar lagi antara perspektif al-Qur'an tentang "Islam" yang sesungguhnya dengan "Islam" yang ter-Arabkan; di mana dalam konteks konstruksi gender telah memberikan tafsir yang patriarkal dan diskriminatif terhadap kaum perempuan. Tafsir patriarkal dan diskriminatif semacam ini memang telah mengendap selama berabad-abad di bawah alam sadar umat Islam, sehingga tanpa disadari mereka justru menjadi pengabsah bagi tradisi Arab pra-Islam yang sama sekali tidak mensetarakan posisi dan peran perempuan di hadapan laki-laki.

Keberadaan perempuan pra-Islam secara umum, diamati Haifaa A. Jawad (1998:1), sangat memprihatinkan dan suram. Sejarah peradaban manusia memberikan kesaksian

bahwa perempuan di masa ini begitu terhina, menjadi korban kekerasan, dan ditempatkan sebagai komunitas kelas dua, daripada sebagai individu yang terhormat. Perempuan seakan menjadi budak sahaya para suaminya, yang bisa dipertahankan atau diceraikan sekehendak dan sesuka mereka. Perempuan dipandang sebagai penjelmaan dari dosa, ketidakberuntungan, aib, arang di muka, dan tidak sama sekali memiliki hak dan posisi di mata masyarakat.

Tragisnya, masyarakat Arab pra-Islam, sebagaimana masyarakat umum lainnya, merasa bingung dengan keberadaan perempuan dan bahkan mempertanyakan apakah Tuhan memberikan jiwa pada mereka. Sebab itu masyarakat mensirnakan semua kesempatan yang bisa mengembangkan kepribadian dan individualitas mereka, dan bahkan untuk memaksimalkan kemampuan mereka bagi keuntungan masyarakat sekalipun. Mereka tidak diberikan hak kewarisan dan kepemilikan. Sebaliknya, mereka justru dijadikan objek pewaris. Mereka tidak dipertimbangkan sebagai orang, namun sebagai sesuatu barang, sehingga bisa dibagi-bagikan semacam properti. Mereka sungguh menjadi objek caci-maki dan hinaan. Praktik-praktik tidak manusiawi seakan telah menjadi kelaziman dalam kebanyakan masyarakat kuno saat itu (Jawad, 1998:1).

Dalam kaitan ini, Amina Wadud Muhsin melalui bukunya, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective* berusaha untuk menentukan kriteria yang pasti untuk mengevaluasi sejauh mana posisi perempuan dalam kultur Muslim telah benar-benar menggambarkan maksud Islam itu sendiri mengenai keberadaan perempuan dalam struktur sosial. Ia percaya bahwa al-Qur'an sesung-

guhnya bisa digunakan sebagai kriteria untuk menguji apakah status perempuan dalam masyarakat Muslim sesungguhnya dapat dikatakan sudah Islam. Karenanya, Amina Wadud menggugat penafsiran-penafsiran al-Qur'an yang selama ini sangat terikat oleh nuansa androsentris dan tradisi Arab-Islam yang telah berlangsung selama berabad-abad sehingga berakibat mendistorsikan peran dan posisi kaum perempuan. Padahal, dari hasil kajiannya menunjukkan bahwa banyak sekali ayat al-Qur'an yang memprotes kesetaraan derajat perempuan terhadap laki-laki (2001: 71).

Al-Qur'an sendiri, menurut Amina Wadud, merupakan sejarah moral. Ia mengajukan nilai-nilai moral, yang bersifat ekstra-historis dan transendental, sehingga 'tempat mereka dalam sejarah tidak melemahkan dampak praktisnya atau, katakanlah, maknanya. Rentang waktu al-Qur'an tidak terbatas pada fakta-fakta dan peristiwa-peristiwa aktual yang terjadi, tetapi juga tentang hikmah di balik peristiwa semacam itu dan efek psikologisnya. Kita tidak mempunyai petunjuk pasti mengenai banyak cerita untuk menentukan apakah itu bersifat sejarah atau metaforis, harfiah, dan kiasan.

Kajian yang seksama terhadap bahasan al-Qur'an tentang perempuan harus memasukkan tinjauan atas peran yang dimainkan oleh tokoh perempuan yang disebutkan, secara eksplisit ataupun tidak langsung, dalam kitab ini. Apa pentingnya mereka ini dalam keadaan di mana mereka disebutkan? Apakah mereka disebutkan untuk perempuan saja atau untuk semua pembaca, untuk memenuhi tujuan al-Qur'an sebagai petunjuk *(hudan)?* Apakah al-Qur'an mengajukan satu peran sama yang harus dimainkan oleh mereka dalam masyarakat? Atas hal ini Amina Wadud

berpendapat, al-Qur'an tidak mendukung suatu peran tertentu atau stereotip untuk para tokohnya, baik laki-laki dan perempuan.

Peran dari kaum perempuan yang dibicarakan dalam al-Qur'an masuk ke dalam salah satu kategori, yang diklasifikasikan oleh Amina Wadud: *pertama,* peran yang menggambarkan konteks sosial, budaya, dan sejarah di mana si perempuan tinggal, tanpa pujian atau kritik sekalipun dari al-Qur'an. *Kedua,* peran yang memainkan fungsi keperempuanan yang secara universal diterima (yaitu mengasuh atau merawat), yang bisa diberikan beberapa pengecualian—atau bahkan telah diberikan dalam al-Qur'an sendiri. *Ketiga,* peran yang memainkan fungsi spesifik non-fender, yakni peran yang menggambarkan usaha manusia di muka bumi dan disebutkan dalam al-Qur'an untuk menunjukkan fungsi spesifik ini, bukan untuk menunjukkan jenis kelamin pelakunya, yang kebetulan seorang perempuan (Muhsin, 2001: 70-71).

Ada dua masalah penting dalam kajian kita tentang tokoh perempuan yang disebutkan al-Qur'an: periode Mekah dan Madinah dalam kronologi turunnya wahyu, dan referensi tentang berbagai peristiwa sejarah yang diketahui. Dikatakan Wadud, pembicaraan yang panjang lebar selama periode Madinah menunjukkan akomodasi terhadap komunitas yang ada dan dalam beberapa kejadian membatasi tujuan universal al-Qur'an. Untuk mengatasi pembatasan ini, para ahli hukum dan pemikir Muslim harus lebih mengutamakan wahyu universal dari periode Mekah.

Model penafsiran yang mengambil prinsip-prinsip etika dasar untuk pengembangan lebih lanjut dan karena

berbagai pertimbangan hukum dengan lebih mengutamakan pernyataan umum ketimbang khusus-dapat memecahkan banyak persoalan dalam aplikasinya. Namun, tidak ada indikasi bahwa ayat-ayat Makiyah semuanya bersifat umum dan ayat-ayat Madaniyah semuanya bersifat khusus. Jadi, meskipun diperlukan analisis yang lebih mengutamakan prinsip-prinsip umum ketimbang pernyataan-pernyataan khusus, namun tidak mesti diartikan bahwa prinsip ini menjadi satu-satunya pertimbangan kronologis terhadap perbedaan antara ayat-ayat Makiyah dan Madaniyah.

Sekarang ini cara kita membicarakan masalah perempuan berdasarkan ajaran al-Qur'an sangat bergantung pada bagaimana kita memahami dan menafsirkan al-Quran. Apabila kita berusaha memahaminya dalam konteks pengalaman kita sendiri dan kesadaran yang sudah berubah, kita sering dituduh melakukan *tafsir bi al-ray* (yakni, penafsiran al-Qur'an menurut pendapat pikiran seseorang) dan, karena itu terkutuk dalam pandangan kaum Muslim yang berada di bawah pengaruh para ulama ortodoks. Sebab itu, sangatlah penting memahami perbedaan antara *tafsir bi al-ray* dan memahami al-Qur'an dalam konteks pengalaman dan kesadaran kita sendiri. Ketika kita merujuk kepada kesadaran, yang kita maksudkan tentu saja bukan kesadaran palsu, yakni kesadaran yang didasarkan atas ilusi atau kepentingan-kepentingan yang tidak mendasar. Setiap pendapat tidak dengan sendirinya dapat disalahkan, kecuali bila ia diarahkan oleh kepalsuan dan kepentingan tertentu. Dalam pengertian ini, tidak seorangpun yang dapat diperbolehkan meremehkan kandungan kitab suci. Allah menjelaskan makna-makna wahyu dengan mengatakan bahwa ia tidak didasar-

kan atas "hawa nafsu': "Tidaklah dia (Muhammad) berbicara menurut keinginan pribadinya. Ia tidak lain dari wahyu yang difirmankan kepadanya" (QS.53: 3-4).

Jika Nabi sendiri tidak berbicara berdasarkan keinginan hawa nafsunya sendiri, bagaimana mungkin orang lain akan melakukannya, dan berharap agar dia diikuti oleh kaum Muslim? Namun, harus diakui bahwa hanya ada garis pembatas yang tipis antara keinginan pribadi, *ray,* pendapat sejati yang merupakan produk dari sebuah kesadaran baru. Hanya seseorang yang integritas pribadi dan ketulusannya tak teragukan yang mampu menghindari pemikiran yang didasarkan atas keinginan pribadi.

Hal itu sangat relevan sejauh menyangkut masalah yang berkaitan dengan perempuan. Orang dapat dengan begitu saja menafsirkan al-Qur'an karena dia ingin menganjurkan keserbabolehan yang lahir dari keinginan pribadinya. Sebaliknya, orang dapat menafsirkan ayat-ayat yang relevan untuk mendukung martabat dan kebebasan perempuan demi menjaga relevansinya dengan lingkungan intelektual dan moral zaman sekarang. Apa yang dikatakan para pemikir liberal dan modernis (tentu saja, di antara mereka merupakan pengikut Islam yang sejati dan masih ingin memecahkan masalah zaman mereka sendiri dengan penuh ketulusan) adalah untuk membela martabat dan kebebasan perempuan yang setara dengan laki-laki. Hal ini tidak dapat dilakukan secara kaku mengikuti pembacaan, penafsiran dan pemaknaan ortodoks atas maksud-maksud al-Qur'an.

Di sini, kita juga perlu memahami bahwa moralitas dan etika bukanlah konsep-konsep tertitip yang tidak dipengaruhi oleh perkembangan material dalam masyarakat.

Moralitas bersifat normatif sekaligus kontekstual. Yang normatif mungkin bersifat transendental, tetapi ia hanya dapat dipraktikkan dalam konteks tertentu. Ketika konteksnya berubah, bisa jadi tidak mungkin untuk mempraktikkan moralitas dalam bentuknya yang lama, namun kandungan normatifnya tidak dapat dikorbankan ketika mengembangkan bentuk moralitas baru.

Apabila konsep normatif dalam pembatasan-pembatasan yang diberlakukan kepada perempuan pada masa lalu adalah untuk melindungi kesucian mereka, lambat laun kesucian menjadi sinonim dengan *purdah* (kerudung) itu sendiri. Para perempuan yang mengenakan *purdah* secara ketat dianggap sangat suci dan mereka yang melanggarnya walaupun sedikit dianggap "tak bermoral". Demikianlah, bentuk moralitas partikular berkembang dalam kondisi-kondisi yang tertentu. Kami tidak bermaksud menelusuri bagaimana *purdah* telah berkembang, tetapi barangkali dapat dikatakan secara singkat di sini bahwa *purdah* merupakan produk dari konsep tentang *'izzat* (kehormatan; dalam makna kesucian perempuan yang tidak dapat diganggu gugat) daripada penguasa feodal.

Konsep *'izzat* ini dan penjagaannya oleh laki-laki mengimplikasikan superioritas laki-laki. Pesan hakikinya adalah bahwa perempuan perlu dilindungi dan laki-laki adalah pelindungnya. Di Saudi Arabiah, bahkan sampai sekarang, seorang perempuan tidak diizinkan melakukan perjalanan tanpa ditemani seorang laki-laki walaupun hal ini tidak diperintahkan al-Qur'an. Selama abad pertengahan hal itu merupakan tuntutan zaman yang kemudian menjadi unsur penting syari'at. Juga, selama abad pertengahan terdapat

sejumlah besar perempuan di *harem* menunjukkan *prestise* sang raja. Dengan kata lain, ego dan rasa superioritas laki-laki ditampakkan melalui konsep "jenis kelamin yang lebih lemah" yang perlu dilindungi.

Tidak perlu dikatakan, konsep ini membawa kepada pemingitan perempuan dengan menggunakan *purdah*, dengan alasan untuk melindungi mereka. *Purdah* menjadi bagian dari moralitas perempuan. Menarik dicatat, di dalam al-Qur'an pun perempuan dianjurkan agar memenuhkan pakaian luar mereka hingga menutupi wajah, sehingga mereka dapat dikenali sebagai wanita merdeka dan tidak dilecehkan *(walaudlhayna)*. Al-Qur'an mengatakan: *"Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuan-mu dan istri-istri orang mukmin, hendaklah mereka mengu-lurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka, yang demikian itu lebih baik supaya mereka mudah dikenali dan tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun dan Maha Penyayang".*

Demikianlah, pada masa lalu perempuan dianggap lemah dan ini merupakan hasil langsung dari konsep superioritas laki-laki yang sebenarnya bersifat sosiologis, bukan teologis. Masalahnya adalah yang bersifat sosiologis itu sering kali menjelma menjadi teologis dan tetap diperta-hankan sedemikian sehingga meskipun kondisi-kondisi sosiologisnya sudah berubah. Di zaman sekarang perem-puan tidak lagi digambarkan sebagai jenis kelamin yang lebih lemah, dan diperlakukan secara berbeda, dari laki-laki. Mereka tidak hanya bepergian tanpa diganggu tetapi juga menafkahi diri mereka sendiri dengan bekerja di luar rumah. Mereka tidak lagi tergantung kepada perlindungan laki-laki.

Karena itu *purdah* dalam pengertian konvensional tidak diperlukan lagi, dan harus diubah. Namun, mengatakan bahwa *purdah* tidak lagi diperlukan tidaklah berarti bahwa kesucian dapat diabaikan. Kesucian adalah norma sementara *purdah* adalah sarana kontekstual untuk mencapainya. Seorang perempuan dapat menjaga kesuciannya tanpa harus mengenakan *purdah*. Dengan demikian, jika konsep kita tentang moralitas cukup dinamis dan kreatif, kita tidak akan menentang usaha-usaha untuk memberi bentuk baru bagi *purdah*, dengan meninggalkan bentuk lama dan keadaan-keadaan memungkinkan untuk melakukannya tanpa mengorbankan norma hakikinya. Dengan kata lain, kenyataan sosiologis dan empiris harus sama pentingnya bagi kita dengan yang bersifat teologis. Keseimbangan ini tidak boleh sekali-kali hilang. Ia merupakan tuntutan dari dinamika moral suatu masyarakat (Engineer, 2000: 7-11).

Seseorang memilih ayat-ayat tertentu sesuai dengan *bias-nya* dan kemudian berusaha membuktikan kebenaran pandangannya. Di sini perlu kiranya menunjukkan fakta psikologis yang sangat jelas, yakni, bahwa interpretasi terhadap fakta-fakta empirik atau teks dan sebuah kitab suci senantiasa tergantung kepada posisi apriori seseorang. Setiap orang mempunyai semacam *weltanschauung*. Dengan kata lain, setiap orang hidup dalam semesta intelektualnya sendiri dan menarik kesimpulan menurut pandangan dunia yang dianutnya. Dengan demikian, pendekatan selektif kita tergantung kepada pendekatan intelektual kita. Masalah lain muncul: kenapa ada ayat-ayat yang mengindikasikan persamaan status dan, pada saat yang sama, superioritas laki-laki atas perempuan? Apakah ini tidak

kontradiksi? Dapatkah firman Allah mengakui adanya kontradiksi di dalamnya?

Kita harus memahami bahwa ada statemen yang bersifat normatif dan juga bersifat kontekstual di dalam al-Qur'an. Apa yang diinginkan Allah dinyatakan dan bagaimana realitas empirisnya juga disebutkan. Sebuah kitab suci mengindikasikan tujuan "yang seharusnya dan semestinya"; tetapi juga mempertimbangkan realitas empiris "sebagaimana adanya". Maka terjadi dialektika antara keduanya, sehingga tuntutan kitab suci diterima oleh masyarakat yang konkret dalam kondisi-kondisi yang konkret pula dan tuntutan tidak selamanya dalam bentuk gagasan abstrak. Pada saat yang sama norma transendental juga ditunjukkan sehingga di masa depan-apabila kondisi-kondisi konkretnya lebih kondusif bagi penerimaan norma itu akan diterapkan atau setidaknya sebuah usaha untuk mendekatkannya dimulai secara bersungguh-sungguh.

Para pemikir Islam awal juga menyadari tuntutan perubahan dalam memandang kondisi yang berubah dan karena alasan inilah Ibnu Taymiyah menyatakan doktrin bahwa fatwa-fatwa keagamaan berubah sejalan dengan perubahan zaman. Jika ada ulama masih menentang perubahan dalam beberapa ketentuan, syariah mengenai perempuan, seperti poligami, pemberian kesaksian, perceraian dan lain-lain, maka hal itu bukan karena mereka mendasarkan diri atas al-Qur'an dan Sunnah (perbudakan juga didasarkan atas al-Qur'an dan Sunnah, namun toh dihapuskan ketika tiba saatnya) tetapi karena masyarakat-masyarakat masih didominasi laki-laki dan penerimaan atas perubahan tersebut akan menghantam kebanggaan kaum

laki-laki. Tetapi waktu berlalu dengan cepat dan tidak akan memakan waktu lama lagi perubahan-perubahan tersebut akan dapat diterima sebagaimana perubahan lain yang dapat diterima dengan berlalunya waktu. Film dan televisi tidak lagi menimbulkan protes sebagaimana terjadi beberapa waktu yang lalu. Semuanya telah menjadi bagian hidup, sebagaimana hal-hal lain (Engineer, 2000: 17-19).

Syariah dalam Islam mempunyai dan sumber perumusan: al-Qur'an dan Sunnah; dan keduanya mengandung dua unsur penting: unsur normatif dan unsur kontekstual. Al-Qur'an diwahyukan bagi seluruh umat dan untuk sepanjang zaman. Namun, untuk dapat diterima orang pada waktu itu al-Qur'an mengandung hal-hal yang mempunyai makna penting bagi mereka. Karena itulah, Kitab Suci juga memuat kandungan yang berasal dan sejarah kebudayaan dan tradisi. Inilah yang oleh Asghar Engineer dikatakan dengan sifat kontekstualnya. Di samping, al-Qur'an mempunyai kandungan yang bersifat transendental, yang meletakkan norma bagi perilaku keseharian manusia dan memberikan arahan untuk kehidupan akhirat.

Sunnah Nabi juga mempunyai kedua unsur normatif dan kontekstual. Jika perilaku Nabi harus mempunyai relevansi dengan umatnya maka harus berasal dari sejarah, kebudayaan dan tradisi umatnya sendiri. Di samping itu, beliau harus memberikan teladan perilaku di hadapan mereka. Untuk maksud ini, beliau mengambil kandungan normatif al-Qur'an dan dengan demikian, memberikan contoh terbaik pelaksanaan ajaran al-Qur'an. Inilah sebabnya al-Qur'an juga menggambarkan perilaku Nabi sebagai teladan yang paling baik. Dengan demikian, dari perilaku

Nabi kita harus memilih mana yang bersifat transendental, dengan meninggalkan yang kontekstual, jika kita harus mengambil nilai dan prinsipnya. Bagi orang Arab pada zaman itu, dan terutama mereka yang hidup di wilayah semenanjung, keseluruhan perilaku Nabi sangat relevan karena tidak hanya mencontohkan perwujudan ajaran al-Quran dengan sangat baik, tetapi hanya terbaik menurut ukuran sejarah, tradisi (adat) dan kebudayaan mereka.

Sejauh menyangkut masalah perempuan, pengaruh kebudayaan dan tradisi cenderung sangat kuat. Al-Qur'an, tak diragukan lagi, memberikan banyak sekali hak kepada perempuan dan menguraikannya secara rinci. Al-Qur'an, bagi Engineer, adalah kitab suci pertama yang telah menyatakan begitu banyak hak bagi perempuan, justru pada masa di mana perempuan sangat tertindas di dalam peradaban-peradaban besar, yaitu Bizantium, Sasanid, dan lain-lain. Engineer menyayangkan, bahwa kita melihat pada masa kemudian para fuqaha mengambil banyak dari adat (tradisi) Arab pra-Islam, sehingga melahirkan rumusan-rumusan yang membatasi-jika tidak dikatakan menginjak-injak hak-hak perempuan. Padahal menurutnya, al-Qur'an tidak pernah bermaksud mengenakan pembatasan-pembatasan yang tidak semestinya terhadap gerak-gerik perempuan, juga tidak menuntut mereka untuk menutup seluruh muka ketika keluar rumah. Namun para fuqaha terkemuka, meski terdapat perbedaan pendapat di kalangan mereka tentang ayat dan Sunnah yang kaitan, menuntut perempuan agar tidak keluar rumah mereka terkecuali dalam keadaan mendesak, dan itu pun dengan menutup wajah mereka. Ini jelas menunjukkan bagaimana hak-hak yang telah diberikan

al-Qur'an ditiadakan oleh para fuqaha karena mempertimbangkan situasi mereka. Namun, sayangnya, ketetapan-ketetapan syariah tersebut dipaksakan juga ketika konteksnya sudah berubah (Engineer, 2000: 19-21).

Al-Qur'an menuntut adanya ketaatan yang masuk akal dari perempuan kepada suami karena para suami melindungi dan menafkahi mereka, tetapi hasil rumusan fuqaha menuntut perempuan agar tunduk secara mutlak kepada suami. Dengan mengambil prinsip-prinsip Qur'ani dan konteks pengalaman sendiri, seharusnya kita dapat mereformulasikan banyak ketetapan tersebut, terutama dalam kaitannya dengan perempuan. Langkah ini akan sangat berarti bagi Islam, di satu sisi, dan perempuan, di sisi lain. Al-Qur'an sendiri sesungguhnya bersifat adil terhadap perempuan. Yang dituntut al-Qur'an terhadap perempuan, menurut Engineer, adalah agar mereka tidak memamerkan daya tarik seksual mereka, tetapi berpakaian sesuai dengan martabat mereka. Prasangka-prasangka ini berasal dari era feodal di mana kelompok-kelompok Muslim yang sedang berkuasa ingin melindungi kaum perempuan mereka dari orang lain dan, karena itu, menjaganya melalui pemingitan yang ketat. Namun, tradisi tersebut akhirnya diberi legitimasi Islam, bersamaan dengan tradisi yang menuntut perempuan mengenakan *purdah* walaupun di hadapan seorang lelaki buta. Karena itu, syariah harus dilihat dalam konteks kulturalnya dan juga semangat transenden-normatifnya. Ia menyayangkan, sekarang syariah lebih dilihat dalam konteks kulturalnya saja. Untuk itulah, ia menegaskan, sebuah penelitian mendalam, baik terhadap teks al-Qur'an maupun literatur hadits dan karya-karya tafsir, diperlukan untuk

merekonstruksi hukum Islam dalam semangatnya yang sejati, liberal, humanistik dan progresif (Engineer, 2000: 23).

Hal lain yang Engineer soroti sebagai penyebab munculnya pandangan orang Islam yang merendahkan perempuan adalah prasangka manusia. Prasangka manusiawi ini, diakuinya, adalah sesuatu yang sangat alamiah. Ketika memahami apa yang dimaksudkan Nabi, prasangka-prasangka ini, yang tertanam sejak masa anak-anak, tidak dapat dihindarkan. Dan ketika menyangkut masalah perempuan, prasangka laki-laki sangat memainkan peranan. Bukan sebuah kebetulan bahwa ketika al-Qur'an memperlakukan perempuan sebagai makhluk yang bermartabat dan menyatakan kesetaraan statusnya dengan laki-laki, hadist-hadist sering kali ditemukan sangat berprasangka terhadap perempuan, memperlakukan mereka sebagai lebih rendah dari laki-laki. Salah satu contohnya adalah hadist yang menyatakan "bahwa bangsa yang menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan tidak akan pernah mencapai kesejahteraan". Tidak sulit memahami prasangka manusiawi berperan, walaupun tidak perlu secara sadar, dalam melahirkan hadist-hadist semacam itu.

Oleh sebab itu, kita harus sangat berhati-hati ketika berhadapan dengan hadist semacam ini, terutama ketika menarik kesimpulan yang berakibat jauh mengenai masalah perempuan. Menurutnya, *pertama,* hadist ini tampaknya lemah. *Kedua,* orang tidak mengetahui dalam konteks apa hadist ini dikatakan (karena konteks membuat semuanya berbeda, mengabaikannya dapat mengakibatkan kesalahan dalam penarikan kesimpulan dan bagaimana hadist ini dipahami oleh mereka yang meriwayatkannya dari Nabi. *Ketiga,*

hadist ini bertentangan dengan al-Qur'an yang memuji seorang penguasa perempuan, Ratu Saba. Namun hadist ini sangat umum digunakan para ulama dan fuquha untuk menolak perempuan memegang peranan dalam urusan-urusan politik di negara-negara Muslim.

Karena itu, kita tidak dapat selalu menerima argumen tentang status perempuan yang didasarkan atas hadist semacam itu dan terutama jika secara langsung atau tidak langsung bertentangan dengan pendirian al-Qur'an. Dalam al-Qur'an orang juga harus mengambil ayat-ayat yang mengungkapkan pernyataan normatif dan bukan kontekstual dan ketika berhadapan dengan ayat-ayat yang kontekstual orang harus memahaminya dalam konteks masyarakat dan status perempuan dalam masyarakat tersebut. Bila kita tidak mengikuti pedoman metodologis ini, tidak akan dapat menarik kesimpulan-kesimpulan yang benar (Engineer, 2000: 27-8).

Dalam pandangannya, ada beberapa alasan munculnya dorongan al-Qur'an ke arah kesetaraan perempuan dan laki-laki. *Pertama,* al-Qur'an memberikan tempat yang terhormat kepada seluruh manusia, yang meliputi perempuan dan laki-laki. *Kedua,* secara norma-etis al-Qur'an membela prinsip-prinsip kesetaraan perempuan dan laki-laki. Perbedaan struktur biologis, menurut al-Qur'an, tidak berarti ketidaksetaraan dan status yang didasarkan pada jenis kelamin. Menurutnya, kita harus membedakan antara fungsi-fungsi biologis dengan fungsi-fungsi sosial (Engineer, 2000: 67).

Meskipun demikian, al-Qur'an memang berbicara tentang laki-laki yang memiliki kelebihan dan keunggulan sosial atas perempuan. Ayat seperti ini, Engineer menya-

rankan, harus dilihat dalam konteks sosialnya yang tepat. Struktur sosial pada zaman Nabi tidaklah benar-benar mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan. Orang tidak dapat mengambil pandangan yang semata-mata teologis dalam hal semacam ini. Orang harus menggunakan pandangan sosioteologis. Bahkan, al-Qur'an pun terdiri dari ajaran yang kontekstual dan juga normatif tidak akan ada kitab Suci yang bisa efektif, jika mengabaikan konteksnya sama sekali.

Demikianlah, ketika al-Qur'an memberikan kelebihan tertentu bagi laki-laki atas perempuan, al-Qur'an menjelaskan bahwa hal ini bukan karena kelemahan inheren yang ada pada diri perempuan tetapi karena konteks sosialnya. Al-Qur'an mengatakan, "Laki-laki adalah pemberi nafkah perempuan, karena Allah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka (untuk perempuan)". Dengan demikian, dan ayat ini jelas bahwa *fadhilat* (keunggulan) yang diberikan Allah kepada satu atas yang lain atau kepada laki-laki atas perempuan bukanlah keunggulan jenis kelamin. Karena laki-laki mencari nafkah dan membelanjakan hartanya untuk perempuan, maka karena ini, ia memperoleh keunggulan fungsional atas perempuan. Tentu saja, sekarang kaum feminis berpendirian bahwa pekerjaan domestik perempuan harus juga diperhitungkan sebagai pekerjaan produktif secara ekonomi dan tidak dapat begitu saja dianggap sebagai kewajiban domestik mereka. Jika laki-laki mencari nafkah, perempuan mengerjakan pekerjaan domestik dan keduanya bersifat saling melengkapi satu sama lain. Posisi ini sangat bisa dibenarkan dan harus dipertahan-

kan secara tegas. Apa yang dilakukan seseorang (sebagai pelayanan atau kerja produktif) harus diberi pengakuan penuh.

Penafsiran atas pekerjaan domestik perempuan ini tidaklah bertentangan dengan semangat al-Qur'an, walaupun tidak secara eksplisit dinyatakan demikian. Al-Qur'an secara berulang kali mengatakan *Laisa li al-insani ilia ma sa'a* (setiap orang hanya memperoleh apa yang dia usahakan) (Engineer, 2000: 70). Jadi al-Qur'an secara eksplisit mengakui bahwa orang harus diberikan ganjaran secara adil sesuai dengan apa yang ia kerjakan. Seperti dalam QS. 45:22 Allah berfirman: *"...dan setiap jiwa mendapat ganjaran atas apa yang telah mereka perbuat, dan mereka tidak akan mengingkari".*

Kitab suci al-Qur'an memberikan keterangan yang sangat jelas bahwa perempuan mempunyai status individualnya sendiri dan tidak diperlakukan sebagai pelengkap bagi ayah, suami atau saudara dan tidak diperlakukan sebagai pelengkap semua hak sebagai individu, tidak hanya karena mereka adalah ibu, istri atau anak perempuan, walaupun status ibu bagi seorang perempuan, tidak diragukan lagi, merupakan sebuah panggilan kehormatan, tetapi justru lebih penting adalah individualitasnya. Al-Qur'an, walaupun mengakui fakta ini tidak mengkompromikannya dengan hak-hak individualnya. Pada ayat 2:23 al-Qur'an mengatakan:

> *"Para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi mereka yang ingin menyempurnakan penyusuan. Kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan waris*

pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan imbalan jasa menurut ukuran yang layak".

Pada ayat ini jelas terlihat bahwa individual ibu sebagai orang perempuan telah ditekankan dengan mengatakan: "Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya." Dengan demikian al-Qur'an mengakui dengan sangat jelas individualitas seorang perempuan. Al-Qur'an mengungkapkannya secara berbeda dalam ayat 4:32 ketika mengatakan, *"Bagi laki-laki ganjaran atas apa yang mereka lakukan, dan bagi perempuan ganjaran atas apa yang mereka lakukan."* Ini juga adalah penuturan yang jelas mengenai individualitas, hak-hak, dan martabat perempuan.

Al-Qur'an, untuk tidak meninggalkan keraguan mengenai individualitas perempuan, menyatakan bahwa perempuan dan laki-laki akan dinilai berdasarkan amal perbuatannya. Jika perempuan menjalankan amal keagamaan, demikian pula dalam kiprah sosialnya, mereka akan diberi ganjaran sebagaimana seharusnya, dan jika laki-laki melakukannya dia pun akan mendapatkan balasan yang setimpal. Dalam Surat 33:35 al-Qur'an mengatakan:

"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang Muslim, laki-laki dan perempuan yang Mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki

dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan bagi mereka ampunan dan pahala yang besar".

Dari ayat di atas dapat dilihat bahwa al-Qur'an sama sekali tidak melakukan diskriminasi antara perempuan dan laki-laki dalam hal apa pun. Keduanya dijadikan "akan mendapat ganjaran" atas amal keagamaan dan keduniaan. Lantas, bagaimana mungkin orang mengatakan bahwa perempuan dalam hal tertentu lebih rendah dari laki-laki? Menyatakan pendapat demikian berarti secara total melawan semangat al-Quran. Dalam penciptaan pun, laki-laki dan perempuan berasal dari sesuatu yang sama. Mereka berasal dari *nalsin wahidatin,* yaitu diri yang satu. Dalam Bahasa Arab, kata *nafs* berarti jiwa atau esensi. Apapun makna yang diambil di sini, akan mengindikasikan sumber asal-usul yang sama bagi laki-laki dan perempuan (QS. 4:1). Juga, tidak sebagaimana Bibel, al-Qur'an tidak menyatakan Hawa (*Eve*) dilahirkan dari tulang rusuk Adam, yang menyiratkan inferioritas perempuan (Engineer, 2000: 221-224).

Dengan demikian, dalam penciptaan pun, perempuan menurut al-Qur'an, sama sekali tidak lebih rendah dari laki-laki. Dengan demikian, adalah benar-benar sah berpendapat bahwa hak-hak perempuan dalam Islam telah dilindungi dengan baik. Kecuali dalam beberapa persoalan yang tidak mendasar, al-Qur'an mengakui perempuan tidak berbeda banyak dengan laki-laki. Bagaimanapun juga, pernyataan yang nampak begitu meremehkan perempuan lebih bersifat kontekstual dan bukan normatif.

BAB 5

PENUTUP

Dari kajian yang dikemukakan dalam bagian-bagian terdahulu maka dapat disimpulkan bahwa:

Pertama, secara teologis, masih ada sejumlah persoalan yang menjadi isu feminisme dalam Islam, meliputi: pertama, kekeliruan dalam memahami konsep penciptaan manusia dalam al-Qur'an. Problem ini muncul diakibatkan pemahaman dan penafsiran umat Islam yang sangat dipengaruhi oleh tradisi *Israiliyat* dan *Nashraniyat,* yang berkembang sebelum Islam hadir. Problem yang kedua adalah *hijab*-isasi perempuan atau pembatasan dalam ruang publik dan ruang domestik. Kondisi ini terjadi akibat ketidakjelasan dikotomi wacana publik dan privat dalam Islam. Ketiga, adalah soal metodologi penafsiran teologis yang terkait dengan isu feminisme, terutama yang berbicara tentang kedudukan dan peran perempuan dalam relasinya dengan laki-laki, baik di ruang publik, dan domestik tersebut. Kekeliruan dalam metodologi penafsiran terhadap teologi Islam ini ternyata berimplikasi fatal, yakni, diskriminasi dan penindasan yang dialami kaum perempuan, termasuk di Indonesia.

Kedua, masih terlestarikannya konsepsi teologis yang keliru terutama dalam merespons isu feminisme di tengah umat Islam. Teologi Islam yang berkembang di kalangan Muslim ternyata masih sangat memprihatinkan, karena sebagian besar masih hanya bicara tentang konsep Tuhan dan mengabaikan masalah sosial yang ada di hadapannya. Bahkan, masih berkembang pula anggapan bahwa teologi dalam Islam adalah sudah final dan, karenanya, tidak boleh diperbarui lagi. Padahal, ada banyak persoalan dan realitas sosial yang perlu disikapi secara teologis oleh umat Islam itu sendiri, semisal masalah diskriminasi gender yang dialami oleh kaum perempuan. Teologi yang sejatinya memposisikan perempuan sebagai mitra laki-laki, justru didominasi kepentingan laki-laki.

Ketiga, adalah hal yang sangat penting dan mendesak untuk dilakukan upaya-upaya mengkonstruksi ulang teologi Islam yang terkait dengan persoalan feminisme ini. Dalam rekonstruksi teologi feminisme Islam ini tak terhindarkan harus menyentuh juga wilayah penafsiran sumber-sumber teks-wahyu keagamaan yang selama ini memunculkan masalah diskriminasi gender, tidak saja dalam produk tafsir teks-teks agama itu sendiri namun juga terbawa hingga dalam praktik keagamaan dan kehidupan sosial dan kerumahtanggaan kaum perempuan.

Dengan kesimpulan di atas, maka Penulis menyarankan beberapa hal, antara lain:

Pertama, solusi untuk problem-problem teologis yang terkait dengan isu feminisme ini maka perlu dikembalikan kepada spirit ideal yang ada dalam al-Qur'an, yakni keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan kerahmatan untuk semua,

tanpa dibatasi oleh perbedaan gender.

Kedua, Teologi feminisme Islam hendaknya dikonsepsikan untuk melakukan upaya penghapusan diskriminasi gender, terutama yang disebabkan oleh pemahaman keagamaan yang bias gender dan untuk memberikan pandangan keagamaan alternatif melawan struktur dan kultur yang tidak adil dan mengabaikan hak asasi perempuan serta memungkinkan terjadinya dialektika akomodatif antara doktrin Islam dengan realitas sosial seperti keadilan, perampasan hak, termasuk terjadinya kekerasan terhadap perempuan.

Ketiga, dalam konteks menghilangkan bias gender dalam konsepsi teologis umat Islam dalam memahami ajaran agamanya maka meniscayakan adanya upaya-upaya rekonstruktif pada tataran teologi feminismenya. Namun perlu diperhatikan, rekonstruksi teologi feminisme Islam ini harus tetap mempertimbangkan kembali prinsip-prinsip yang diajarkan Islam dalam konteks perbaikan posisi perempuan, yaitu: *pertama,* persaudaraan nasab (keturunan) dan, *kedua,* persamaan dalam paham kemanusiaan oleh kalangan feminis. Ayat-ayat teologis yang sementara ini diinterpretasikan bias gender juga harus dikaji ulang dan ditafsirkan kembali dengan menggunakan pendekatan kesetaraan dan keadilan relasi antara laki-laki dan perempuan. Sebab, prinsip dasar ideal dalam Islam, adalah memperjuangkan persamaan dan keadilan antara lelaki dan perempuan.

DAFTAR PUSTAKA

Agustina, Nurul dan Lies M. Marcoes-Natsir, 2002. "Gender" dalam Taufik Abullah, dkk. (edd), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, hal. 175-189).

Ahmed, Leila, 1992. *Women and Gender in Islam*, New Haven & London, Yale University.

Azra, Azyumardi, 2001. "Kaum Feminis Melawan Sunnatullah",*http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=166.*

Basya, M Hilaly, "Refleksi Teologi Islam mengenai Kesetaraan Gender" *http://www.duniaesai.com/gender/gender10*.

________, 2007. "Islam, Hak Asasi Manusia, dan Perempuan." *http://www.cmm.or.id/cmm-ind_more.php?id=4415_0_3_50_M14*

Brock, Rita Nakashima, 1996. "Feminist Theories" dalam Letty M. Russell dan J. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theology*, Louisville Kentucky: Westminister John Knox Press, hal. 116-120.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini, 2002. "The Role Expectation and the Aspirations of Indonesian Womens in Socio-Political and Religious Contexts", dalam M. Atho Mudzhar, dkk., *Women in Indonesian Society: Access, Empowerment And Opportunity,* Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, hal. 154-194.

Engineer,Asghar Ali, 2000. *Hak-hak Perempuan Dalam Islam,* terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA.

Hassan, Riffat, "Penciptaan dalam al-Quran", *http://www.mail-archive.com/keluarga-sejahtera@yahoo groups.com/msg00360.html.*

Hoffman, Vallerie J., 1996. "Islam" dalam Letty M. Russell dan J. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theology,* Louisville Kentucky: Westminister John Knox Press, hal. 155-157.

Humm, Maggie, 2002. Ensiklopedia feminisme, terj. Mundi Rahayu, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.

Izutzu, Toshihiko, 1993. *Konsep-konsep Etika Religius dalam Our 'an,* Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.

Jawad, Haifaa A. 1998. *The Rights of Woman in Islam An Authentic Approach,* Macmillan Press LTD.

Khaidir, Piet H dan Umi Marwati, 2001. *Benang Kusut Tafsir Agama Bias Gender.*

Mahmada, Nong Darol, 2001. " Hijabisasi Perempuan dalam Ruang Publik", (*http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=106*).

Muhammad, Husein 2002. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* Yogyakarta: LKiS.

Muhsin, Amina Wadud, 2001. *Quran Menurut Perempuan*

Meluruskan Bias Dalam Tradisi Tafsir, Jakarta: Serambi.

M. Mukhtasar dan Arqom Kuswanjono, 1999. "Teologi Feminisme Riffat Hassan dan Rekonstruksi Pemahaman atas Kedudukan dan Peran Wanita", *Jurnal Filsafat,* Yogyakarta: Fak. Filsafat UGM.

Munawar-Rachman, Budhy "Membicarakan Feminisme", *http://www.kompas.com/kompas-cetak/0303/03/swara/156947.htm*

Nasution, Harun, 1995. *Islam Rasional,* Bandung: Mizan.

Nur Said, 2005. *Perempuan dalam Himpitan Teologi dan HAM di Indonesia,* Yogyakarta: Pilar Media.

Peterson, Michael, *et. al.,* 1996. *Philosophy of Religion, Selected Readings,* New York: Oxford University.

Rahman, Budhy Munawar, "Membicarakan Feminisme", *http://www.kompas.com/kompas-cetak/0303/03/swara/156947:htm.*

Salih, Suad Ibrahim, 2001. "Kedudukan Perempuan dalam Islam" dalam Mudzhar, M. Atho, Sajida S. Alvi, dan Saparinah Sadli (eds.), *Wanita dalam Masyarakat Indonesia,* Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press.

Umar, Nasaruddin, 1999. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Quran,* Jakarta: Paramadina.

________, "Benang Kusut Tafsir Agama Bias Gender", *http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Gender4.html.*

Indeks

Biodata Penulis

Penulis lahir di Kota Udang, Cirebon pada 30 Januari 1970. Selepas SMA, pada tahun 1990 melanjutkan studi Strata 1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati Cirebon (kini STAIN Cirebon) dan menyelesaikan studinya pada tahun 1995. Pada tahun 1999 memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag.) dari Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (kini UIN Yogyakarta) di bidang Studi Islam. Kemudian memperoleh gelar Magister of Art (MA) di bidang studi agama dan lintas budaya pada *Center of Religious and Cultural Studies* (CRCS)-Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada pada 2007. Sejak tahun 1998 hingga sekarang bekerja di Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta sebagai Dosen Pendidikan Agama Islam (PAI) dan Studi Islam Kontekstual (SIK) serta pernah mengampu mata kuliah Bahasa Arab, dan Bahasa Inggris Filsafat. Pernah dan atau sedang mengajar PAI pada beberapa fakultas di lingkungan UGM, meliputi: Fakultas Teknik (Geodesi, Mesin,

Sipil, dan Elektro), MIPA, Farmasi, dan Kedokteran Hewan, selain mahasiswa lintas fakultas yang dikoordinir oleh pengelola MPK Fakultas Filsafat UGM. Pernah mengajar sebagai dosen luar biasa di Fakultas Hukum Universitas Janabadra Yogyakarta dan Program Diploma II STAIN Surakarta. Selain mengajar, penulis juga terlibat sebagai pengurus di UP2N (Unit Penanggulangan dan Pencegahan Penyalahgunaan Narkoba) UGM sejak 2005 hingga sekarang. Berkarier juga sebagai Dosen Pembimbing Lapangan (DPL) KKN PPM (Pembelajaran Pemberdayaan Masyarakat) pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LPPM) UGM sejak 1999 hingga sekarang, dengan daerah yang pernah menjadi lokasi mahasiswa bimbingannya meliputi: Subang, Indramayu, Purworejo, Magelang, Klaten, Sleman, Bantul, dan Kota Yogyakarta. Pernah ditunjuk sebagai Panitia Pemilihan Mahasiswa Berprestasi Fak. Filsafat UGM (2005) dan Program Pengenalan Pembelajaran Mahasiswa Baru Fak. Filsafat UGM (2005). Peserta Sekolah Kritik Ideologi Angkatan II yang diselenggarakan dari 23 Des 2006 sd. 24 Februari 2007 oleh Pusat Studi Pancasila UGM. Pengalaman penelitian antara lain: (1) Penelitian individual dengan dana BOP Fakultas Filsafat UGM bertema *Teologi Feminisme Islam* pada tahun 2007; (2) Program Hibang Bersaing XIII Dikti-Depdiknas RI pada tahun 2005-2007 dengan bertema *Radikalisme Agama Studi Perbandingan Doktrin Dan Pemahaman Keagamaan di Pondok Pesantren Al-Mukmin-Ngruki-Solo, Ihyaussunnah-Yogyakarta, dan Al-Islam-Lamongan* (sebagai ketua peneliti); (3) Penelitian individual dengan dana BOP Fakultas Filsafat UGM bertema *Motivasi Siswa SLTA di Yogyakarta untuk Belajar* Filsafat di Fakultas Filsafat

UGM; (4) Penelitian berjudul *Dinamika Pluralisme Agama: Studi Gerakan LSM LSM Sosial-Keagamaan di Daerah Istimewa Yogyakarta* pada 2004 melalui Program Penelitian Dasar Dikti-Depdiknas RI (ketua peneliti); (5) Pada 2004 juga melakukan penelitian individual dengan dana BOP Fakultas Filsafat UGM dengan judul *Relasi Filsafat dan Agama dalam Islam (Suatu Tinjauan Epistemologis)*; dan (6) Penelitian Kajian Wanita Dikti-Depdiknas RI tahun Anggaran 2002 dengan tema *Etika al-Qur'an Bagi Peran Publik Perempuan* (ketua peneliti). Selain penelitian, Penulis juga memenangkan inovasi pembelajaran *Teaching Grant* PPKB-Due Like UGM berjudul *Active Learning dalam Pembelajaran Bahasa Inggris untuk Mahasiswa Filsafat* pada pada 2003 dan, kemudian, pada 2007 sebagai salah satu grantee Sinno Grant PPKB-Due Like UGM berjudul *Resolusi Konflik: Penumbuhan Jiwa Kepemimpinan Mahasiswa dalam Penyelesaian Konflik Keagamaan Masyarakat Yang Majemuk* dalam Mata kuliah Pendidikan Agama Islam (utama), dan Pengantar Studi Agama (pendukung). Beberapa karya tulis yang telah dipublikasikan adalah: "Umat Islam: Tantangan dan Peluang", artikel *Harian Pikiran Rakyat*, Bandung (1993), "Keluarga: Rekonstruksi Moralitas Bangsa, artikel *Harian Pikiran Rakyat*, Bandung, (1993), "Menerapkan Ajaran Musyawarah dalam Keluarga", artikel *Harian Bandung Pos*,Bandung(1994), "Metode Memahami Islam", artikel *Tabloid Hikmah*, Bandung (1995), "Pengembangan Ulumul Islam dalam Perspektif Filsafat Ilmu", artikel *Jurnal Ilmiah Lektur*, IAIN SGD di Cirebon (1996), "Konsep Khilafah dan Dinamika teologi Muslim", artikel *jurnal Ilmiah Al-Ghazali*, Universitas Sriwijaya Palembang (1998), "Pengembangan Pendidikan Islam: Suatu Telaah

Epistemologis", artikel *jurnal Ilmiah al-Jami'ah* IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (1998), "Diskursus Tafsir al-Quran Modern", buku terjemahan, Penerbit Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta (1998), "Rekonstruksi Pemikiran Islam:Alternatif Wacana Baru", artikel pada buku Marzuki Wahid, dkk (ed,), *Pesantren Masa depan,* Penerbit Pustaka Hidayah, Bandung (1999), Buku *Intelektualisme Islam dalam Perspektif Neomodernisme,* Penerbit Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta (2000), "Landasan Etik al-Quran bagi Peran Publik Perempuan" , artikel pada buku, Waryono Abdul Ghofur dan Muh, Isnanto (ed,), *Gender dan Islam: Teks dan Konteks,* penerbit Pustaka Pelajar, Yogyakarta (2001), "Gender and Religion: An Islamic Perspectif", artikel pada *Jurnal Ilmiah al-Jamiah,* Yogyakarta (2002), "Agama dan Pemberdayaan Masyarakat Sipil Suatu Pengabdian dan Penelitian Terapan", artikel pada *jurnal Ilmiah Gerbang Inovasi,* Lembaga Pengabdian UGM, Yogyakarta (2003), "Umat Islam dan Konsep Negara-Bangsa Indonesia", artikel pada jurnal ilmiah Pusat Studi Pancasila Fakultas Filsafat UGM,Yogyakarta (2003), "Reorientasi Pendidikan Islam: Problem dan Solusi", artikel pada *jurnal Ilmiah JIPI* Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (2003), "Sains Islam dan Filsafat Ilmu: Suatu Upaya Pengembangan", artikel pada *Jurnal Ilmiah Visi Islam,* Yayasan AR-RAHMAH, Yogyakarta (2003), "Pluralisme Agama", artikel resensi buku pada *Jurnal Filsafat,* Fakultas Filsafat UGM, Yogyakarta (2003), "Pluralisme Agama dalam Pendidikan Islam", *Jurnal Lektur* STAIN Cirebon (2004), Buku *Pendidikan Agama Islam, Buku Teks untuk PTU,* Badan Penerbit Fakultas Filsafat UGM (editor buku dan penulis 1 artikel), "Pembelajaran PAI di PTU", *Jurnal Pendidikan*

Agama Islam, Jurusan PAI Fak. Tarbiyah UIN Yogyakarta (2006), "Notonagoro dan Religiusitas Pancasila", *Jurnal Filsafat,* Fakultas Filsafat UGM (2006), "Relasi Filsafat dan Agama (Perspektif Islam)", dan *Jurnal Filsafat,* Fakultas Filsafat UGM (2006).

Teologi Feminisme Islam

Secara normatif Islam sesungguhnya adalah agama yang menyokong kesetaraan gender. Namun, dalam realitasnya masih banyak problem bias gender yang memenjarakan peran kaum perempuan. Penyebab utama dari munculnya realitas yang demikian itu adalah pemahaman teologis yang juga bias gender atas doktrin dan ajaran Islam, yang terutama terkait dengan kedudukan dan peran perempuan baik di ranah domestik maupun publik.

Penulis buku ini berupaya mengidentifikasi persoalan-persoalan teologis yang banyak disoroti dalam isu feminisme Islam. Misalnya adalah konsep pencipataan manusia (laki-laki dan perempuan), hijab atau pembatasan perempuan dari ruang publik dan domestik, dan metodologi tafsir dalil-dalil naqli yang diskriminatif terhadap perempuan. Masalah-masalah teologis tersebut muncul, menurut penulis, karena konsepsi teologis umat Islam masih cenderung berbicara tentang konsep Tuhan dan mengabaikan masalah sosial yang hadir di hadapan mereka. Karena itu, rekonstruksi teologis feminisme yang sadar dan peka akan ketimpangan gender sebagai masalah sosial kemanusiaan yang nyata dan telah terjadi sekian lama, mendesak untuk dilakukan.

Penerbit Pustaka Pelajar
Celeban Timur UH III/548
Yogyakarta 55167
e-mail : pustakapelajar@telkom.net